

Technická univerzita v Liberci

FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ-HUMANITNÍ A PEDAGOGICKÁ

Katedra: Filozofie

Studijní program: Filozofie

Studijní obor: Filozofie humanitních věd

**KONCEPT POLITICKÉ SVOBODY U HANNAH
ARENDTOVÉ**

**CONCEPT OF POLITICAL FREEDOM IN THE
WORK OF HANNAH ARENDT**

Bakalářská práce: *II-FP-KFL-086*

Autor:

Michala Thea JONÁKOVÁ

Podpis:

.....

Vedoucí práce: Mth. Václav Umlauf, Ph.D.

Konzultant: .

Počet

stran	grafů	obrázků	tabulek	pramenů	příloh
55	0	0	0	10	0

V Liberci dne: 23. 6. 2011

Čestné prohlášení

Název práce: Koncept politické svobody u Hannah Arendtové
Jméno a příjmení autora: Michala Thea Jonáková
Osobní číslo: P07000752

Byl/a jsem seznámen/a s tím, že na mou bakalářskou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména § 60 – školní dílo.

Prohlašuji, že má bakalářská práce je ve smyslu autorského zákona výhradně mým autorským dílem.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé bakalářské práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li bakalářskou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Bakalářskou práci jsem vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím bakalářské práce a konzultantem.

Prohlašuji, že jsem do informačního systému STAG vložil/a elektronickou verzi mé bakalářské práce, která je identická s tištěnou verzí předkládanou k obhajobě a uvedl/a jsem všechny systémem požadované informace pravdivě.

V Liberci dne: 22. 06.2011

Michala Thea Jonáková

Tímto bych chtěla poděkovat všem, bez kterých bych nezvládla tuto práci napsat. Děkuji především svému vedoucímu práce, panu Mth. Václavu Umlaufovi, Ph.D., za cenné rady a pomoc, kterou mi při její tvorbě poskytl.

KONCEPT POLITICKÉ SVOBODY U HANNAH ARENDTOVÉ

Anotace

Tato bakalářská práce podává přehled o pojetí politické svobody v dílech uznávané politické teoretičky Hannah Arendtové. Zabývá se především díly *Vita activa* a *Mezi minulostí a budoucností*. Skrze osvětlení pojmů základních lidských činností, veřejného prostoru a života v řecké polis, ukazuje podmínky, které jsou pro existenci politické svobody, tak jak ji chápala autorka, nutné. Sleduje také proměnu, jež se udála v novověké společnosti a rozdíl mezi svobodou politickou a svobodou vnitřní, která vychází jak z křesťanské, tak i z klasické filosofické tradice.

Klíčová slova: politická svoboda, vnitřní svoboda, jednání, veřejný prostor, polis

CONCEPT OF POLITICAL FREEDOM IN THE WORK OF HANNAH ARENDT

Summary

This bachelor work deals with a theme of political freedom in the work of respected political theorist Hannah Arendt. It especially analyzes the works *Vita activa* and *Between Past and Future*. By illustration of conceptions of basic human actions, public space and life in Greek polis it shows conditions that are essential for the existence of political freedom according to the author. It also monitors the transformation that happened in the modern society and the difference between political and inner freedom, that arises from both the Christian and classical philosophical tradition.

Keywords: political freedom, inner freedom, action, public space, polis

OBSAH

OBSAH.....	6
1. Úvod.....	7
1. 1. Východiska Arendtové	7
1. 2. Zaměření a cíle bakalářské práce.....	10
2. Vita activa neboli o životě činném	12
2.1. Vita Activa	13
2. 1. 1. Práce.....	13
2. 1. 2. Zhotovování.....	15
2. 1. 3. Jednání	17
2.2. Soukromý versus veřejný prostor	20
2.3. Jiný úhel pohledu - Vernant.....	24
2.4. Vita activa a novověk.....	29
3. Mezi minulostí a budoucností - „Co je svoboda“	38
4. Závěr	51
Použitá literatura	55

1. Úvod

1. 1. Východiska Arendtové

Ve své bakalářské práci bych se ráda věnovala problému politické svobody v dílech Hannah Arendtové. Tato žena byla jednou z nejvýznamnějších postav na poli politické teorie 20. století. Za svůj život dosáhla velkého uznání na půdě evropského i amerického myslitelského světa. Ve svých dílech se zabývala širokým spektrem témat a problémů, na které nahlížela z hledisek politických, sociologických, historických i estetických. Nebyla zástupkyní žádného systematického politického proudu, i když ji není možné odepřít inspiraci liberalismem.

Život Arendtové ovlivnilo hned několik důležitých faktorů, které formovali její politické a filosofické smýšlení. Narodila se a vyrůstala na počátku dvacátého století v německém Hannoveru a pocházela ze vzdělané židovské rodiny. Již od útlého dětství ji obklopovala díla nejznámějších světových filosofů, odtud nejspíš pocházel její celoživotní zájem o tuto vědu.

Intelektuálním zázemím, z něhož autorka vycházela, je bezesporu reformní judaismus. Tento směr je ovlivněn židovským osvícenstvím 18. a 19. století (*haskala*) a hlavní postavou byl Moses Mendelssohn židovský učenec a filosof. Tento muž se stal vlivným kritikem německé literatury a velmi se zasazoval o náboženskou toleranci. Celý život se snažil o zlepšení společenského postavení židovské komunity. Hlavní cílem židovského osvícenství bylo začlenění se do evropské moderní společnosti, a přetvoření židovského kulturního a náboženského života v duchu moderních idejí. (Barnavi,1995,s.174)

Za zakladatele liberálního neboli reformního judaismu je považován Abraham Geigera (*1810 – 1874), německý rabín a učenec, jehož hlavní snahou bylo potlačit v rámci judaismu nacionalistické prvky. Stal se též spoluzakladatelem hnutí za vědecké studium tohoto náboženského směru. Snažil se především o vymýcení všech aspektů, odlišujících židy od ostatních národů. Na jeho popud začali vznikat synagogy, jež neoddělovaly muže od žen a kázání neprobíhala v hebrejštině, ale v národních jazycích. Ve vztahu k náboženství byl v liberálním judaismu zachovávan umírněný postoj a rozumový přístup. Důraz kladl především na vědu a vzdělání.

Liberální judaismus se snažil přizpůsobit moderní době, odvrátit se od ortodoxního židovství a přijmout fakt, že judaismus podléhá vývoji stejně tak jako civilizace. Je proto nutné ho přizpůsobit, učinit univerzálním, inovovat. Reformní judaismus tvoří protiváhu k ortodoxnímu či ultraortodoxnímu židovství, které přísně dodržuje veškeré zákazy a přikázání víry. Téměř každý krok řídí předpisy a pokyny rabínů. Moderní dobu ignoruje a žije odděleně i od ostatních směrů židovství. Na první místo klade náboženství a svobodu spatřuje především ve svobodě náboženského vyznání, možnosti vyznávat tóru bez posměchu či pronásledování. Zatímco liberální judaismus se vzhlíží v osvícenství a jeho ideálech. Do popředí zájmu staví rozum a schopnost člověka se samostatně rozhodovat, občana, lidskou svobodu jednotlivce, přirozená a lidská práva. Velkou váhu klade na občanskou angažovanost a pohyb ve veřejném (politickém) prostoru.

Ke konci 19. století se v Evropě rozrůstá sionismus. Zakladatel tohoto ideového směru Theodor Herzl byl rakousko-uherský židovským novinářem a především hlavním propagátorem státu Izrael. Své ústřední cíle sionismus shledává ve zřízení veřejnoprávně zajištěné domoviny pro židovský národ v Palestině, založení státu Izrael a přesídlení židů na jeho území. V první polovině dvacátého století, v reakci na antisemitismus a pronásledování židů, se stal tento směr aktuálním i v Německu. Arendtová se po své emigraci v roce 1933 cítila napadena nejen jako občanka nebo Němka, ale především jako židovka, která své náboženství nepřijímá nekriticky a odsuzuje vlnu „*glajchšaltace*“. Pokládala si otázku, jak by se mohla jako židovka angažovat. Tuto možnost našla v sionistickém hnutí. A proto se stala aktivistkou francouzského sionistického hnutí a během druhé světové války, až do založení Izraele, o sionismu rozsáhle psala. Její postoj ke státu Izrael byl velice opatrný. Klady spatřovala v garanci práv a poskytnutí domova židovským uprchlíkům, ale zároveň se i obávala jeho nacionalistického ražení. Již v roce 1948 varovala před nebezpečím vytvoření státu Izrael zcela proti vůli místních obyvatel a všech okolních arabských národů. (Gas,2006,s.1)

Arendtová v roce 1964 prohlásila:

„Fakt, že jsem Židovka, pro mě patří k nejnezpochybnitelnějším danostem mého života a na této fakticitě jsem nikdy nechtěla nic měnit“. (Gas,2006,s.1)

Vzhledem k druhé světové válce, vzestupu totalitarismu a jeho nárokům na podřízení všech sfér života politice, zneuznávání lidských práv, především práva na soukromí a svobodu, získal u Arendtové na důležitosti požadavek oddělení politiky a svobody. Idea politické svobody jako možnosti svobody od politiky (Arendtová 2002,s. 134). Tento pohled na svobodu popisuje v díle mezi *Minulostí a budoucností*.

Idea svobody u autorky navazuje na tři důležité filosofy Augustina, Kanta a Jasperse. Augustin byl prvním myslitelem, který formuloval filosofické důsledky antické politické ideje svobody. I když byl tento muž křesťanským autorem, je zajímavé jakým způsobem pojímal svobodu ve svém díle *De Civitate Dei* O obci boží. Zde přijímá svobodu jako cosi co patří k lidské existenci na světě.

„Člověk je svobodný proto, že sám je počátkem a byl jako takový stvořen poté, co již počal existovat vesmír“ (Arendtová,2002,s. 149)

Shledává bytí člověkem a svobodou tím samým, protože člověk je schopen nových počátků. Bůh stvořil člověka aby na svět přivedl element svobody. (Arendtová,2002,s. 149)

Kant z čistě filosofického pohledu popisuje svobodu ve své *Kritice praktického rozumu*. Svobodu objevuje v oblasti praktického rozumu, který zkoumá člověka jako bytost jednající. Kant rozlišoval dva druhy morálky heteronomní a autonomní. V autonomní je vůle zákonem sama sobě, je sama sobě účelem, příčinou a důvodem spouštějícím jednání. Svobodná vůle je tedy, pokud nepodléhá žádnému jinému zákonu, příkazu či účelu než tomu, který si sama sobě, dle svého rozumu určila za obecně platný zákon. Z tohoto úhlu pohledu je to negativní určení svobody, které znamená nezávislost na jakýchkoliv vnějších příčinách. V pozitivním pojetí svobody ji spojuje s mravním zákonem. Kant zavádí pojem kategorický imperativ, což je vnitřní mravní zákon, který má platit všeobecně a zároveň nepodmíněně. Dle Kanta

má kategorický imperativ smysl pouze v tom případě, že máme možnost se jím řídit. Tuto možnost máme, pokud je naše vůle svobodná. Praktický rozum nás tedy nutí uznat existenci svobody vůle. Sami sebe determinujeme, jsme si sami sobě zákonem.

Jejím učitelem filosofie na univerzitě v Heidelbergu byl Karl Jaspers, jeden z nejdůležitějších představitelů existencialismu. Svoboda u Jasperse je úzce spjatá s existencí. Člověk z Jaspersova pohledu je bytost vztažená k Bohu. Svoboda je nám dána transcendencí. Tato svoboda uniká předmětnému poznání, ale přesto je v člověku přítomná jakožto nevyhnutelná možnost. Pokud poznáváme nároky, které jsou na nás kladeny, jsme si své svobody vědomi. (Jaspers, 1996, s. 46)

Druhá světová válka a obsazení Německa nacisty nakonec v roce 1933 donutily Arendtovou přenést do Francie. Právě pro dějinný vývoj a měnící se postavení Židů v průběhu první poloviny dvacátého století, které se jí osobně dotýkalo a ohrožovalo ji na životě, se téma svobody a státu stává pro Hannah Arendtovou jedním z hlavních a určujících. Skrze své psaní dělá důležité dějinné volby, zkoumá a vyjadřuje se k událostem, které se dějí okolo ní, analyzuje pojmy, a jak sama řekla v rozhovoru pro ZDF v říjnu roku 1964, „...snaží se porozumět dění okolo.“ (Gas, 2006, s. 1)

Arendtová se ve svých dílech nesnaží podat přesnou definici pojmu svoboda či politická svoboda, cíl spíše shledává v zamyšlení se nad rozdílnými aspekty vnímání svobody, její proměnu v čase a význam pro lidský život.

1. 2. Zaměření a cíle bakalářské práce

Cílem mé bakalářské práce je porovnat pojetí svobody v dílech *Vita activa* a *Mezi minulostí a budoucností*. Princip svobody v této práci jsem zvolila jako klíč k myšlenkovému vývoji u Hannah Arendtové. Ideální pojetí svobody spatřovala autorka ve svobodě politické, tak jak byla praktikována v řecké *polis*. V první části této práce se budu zabývat především dílem *Vita activa*, skrze rozbor základních forem lidských činností, přiblížení pojmu veřejného prostoru a způsobu politického života v *polis* bych ráda osvětlila podmínky, které jsou nutné pro existenci politické svobody ve světě. V druhé části se zaměřím na rozlišení vnitřní a politické svobody, které autorka popisuje v jednom z šesti esejí knihy *Mezi minulostí a budoucností* nazvaném *Co je svoboda*. Ráda bych ukázala, že i když politická svoboda u ní vždy

bude stát na prvním místě, v důsledku historických událostí, především nástupu totalitních vlád k moci, se zdá být nárok na vnitřní svobodu opodstatněný. Vnitřní svoboda je pouze možností jak hledat svobodu v nitru člověka, je-li mu odepřena zkušenost svobody politické.

2. Vita activa neboli o životě činném

Svoboda a především politická svoboda hraje v dílech Arendtové velice důležitou roli. Je to aktuální téma, které se jí osobně dotýká. Chceme-li poznat svobodu v jejích dílech, je podstatné uvědomit, si jak daleko do historie tento pojem sahá. Jakým způsobem se pohlížení a pojetí svobody formuje v závislosti na historických událostech. Autorka se nesnaží o přesnou definici tohoto pojmu. Lze u ní spíše pozorovat podrobnou analýzu tohoto problému a důležitost, kterou přikládá vlivu svobody na život jednotlivce či obce. Ideál v oblasti chápání svobody jednoznačně nachází již v řeckém myšlení. Ve vzniku řecké Polis, která zaštiťuje prostor k politickému jednání. Odtud vychází spojení politiky se svobodou, které je pro ni tak podstatné a určující.

V roce 1952 získala Hannah Arendtová grant Guggenheimovy nadace na výzkum marxismu a totalitarismu. Z této práce posléze vycházejí tři její důležitá díla: *Vita activa neboli O činném životě* (1958), *Mezi minulostí a budoucností* (1961) a *O revoluci* (1968). V mé práci budu především pracovat s prvními dvěma tituly.

Spis *Vita activa* je jedním z jejích vůbec nejpropracovanějších děl. Začala na něm pracovat již na sklonku roku 1955. Původní název, který pro dílo zamýšlela, *Amor mundi*, nakonec po domluvě s americkým vydavatelem nepoužila, a tak poprvé vychází v roce 1958 v USA pod názvem *The Human Condition*. Na překladu do němčiny pracovala sama a pod jejím vlastním názvem *Vita activa oder Vom tätigen Leben* vychází toto dílo v Německu poprvé v roce 1960.

Kniha *Vita activa neboli O činném životě* je především detailním popisem a rozбором základních forem lidských činností, které jsou zároveň základními podmínkami, za nichž je člověku dán život na naší planetě. Pojem *Vita activa* je tu označením pro lidský činný život, stejně tak jako souhrnným názvem pro tři základní lidské činnosti kterými jsou práce, zhotovování a nejvyšší činnost - jednání. Tyto tři základní činnosti se vztahují k jednotlivým sférám lidského života a jsou určeny základními podmínkami lidského života. Lidská podmíněnost – *condition humaine* zahrnuje podmínky, za nichž je lidem dán život na zemi, ale i ty, které si člověk vytvořil sám. Základním atributem lidské podmíněnosti je nezvratná lidská mortalita.. Člověk přichází na svět narozením a odchází smrtí. Přežití jedince

a celého rodu zajišťuje základní lidská činnost, kterou nazývá práce. (Arendtová, 2009, s. 17)

2.1. Vita Activa

2. 1. 1. Práce

Činnost práce odpovídá té části lidského konání, které je zodpovědné za zajištění nutnosti obživy z přírodních zdrojů a za zabezpečení základní lidských potřeb nutných k udržení života. Základní podmínkou je tedy sám život. Práce ve svém původním smyslu nevytváří žádné hmatatelné dlouhotrvající statky, ale je určena k okamžité spotřebě za účelem udržení života. Nalézáme v ní elementární činnost, která je předpokladem pro další činnosti zhotovování a jednání. Arendtová popisuje rozlišení práce našeho těla a díla našich rukou. Jako rozlišení rozdílů mezi prací a zhotovováním. V tomto rozlišení, které jak sama udává, není zrovna obvyklé a v rámci historických pramenů málo kde popsané, se vztahuje na Johna Locka. Rozdíl zde nachází stejný jako je u Řeků rozdíl mezi řemeslníky a těmi „kdo slouží svým tělem nezbytným potřebám života“ například otroky a domácími zvířaty. Otroky bylo opovrhováno právě pro jejich spojení s jedinou činností, kterou byla práce vycházející z nutnosti. Bytost samu o sobě stavěla na úroveň živočicha, byť nejvýše postaveného. Práce určuje člověka jako součást přírody - *Animal laborans* – *pracující zvíře*. Instituce otroctví ve starověku byla ospravedlňována právě snahou o vymanění se z nutnosti. (Arendtová, 2009, s. 104)

„Protože lidé podléhají nezbytným potřebám života, mohou se stát svobodnými jen tak, že si sami podmaní druhé a násilím je přinutí, aby za ně nesli tíhu těchto nezbytných potřeb.“ (Arendtová, 2009, s. 108)

Klasická antika ignorovala rozdíl mezi prací a zhotovováním. Pojetí práce a přístupu jakým je přijímána se však během časů proměnila. S příchodem filosofických politických teorií se vytrácí podstatný rozdíl mezi prací a jednáním, které jsou ještě v antice definovány diferencemi mezi soukromou sférou, kde se odehrávalo vše, co nemělo být vidět a veřejnou sférou, kde se odehrávalo vše hodné

viditelnosti a slyšitelnosti, mezi domácnostmi, kde je obyvatel otrokem a jejich pány, kteří se svobodně pohybují na agoře. Postupně se vytrácí podstatný rozdíl mezi činnostmi, které vycházejí z nutnosti a nejvyšší činností jednání, vše je postaveno na stejnou úroveň nutnosti.

Novověk přináší absolutní převrat v postavení v hierarchii jednotlivých činností. Glorifikována a na nejvyšší úroveň je tu postavena právě práce. Jelikož je setřen rozdíl mezi prací a zhotovováním, je práce schopna produkovat nejen ke spotřebě, ale zároveň vytváří i nadhodnoty, které umožňují život rozšiřovat, svou funkcí se tento atribut práce přibližuje plození. Díky těmto teoriím, se kterými přichází Adam Smith a Karl Marx či již zmíněný John Locke, se práce stává oslavovanou činností, která umožňuje budování světa. Pro to aby práce mohla stát na vrcholu žebříčku je důležitá její vlastnost produkování. Z tohoto důvodu je již od začátku novověku kladen velký důraz na rozdíly mezi prací produktivní a neproduktivní, jak můžeme nalézt u Smithe a Marxe. Právě v pohrdání neproduktivní prací můžeme vidět spojitost se základním rozdílem mezi činností práce a zhotovováním.

Rysy, které charakterizují práci v moderní době, jsou její dělba a automatizace. Při dělbě práce se celková námaha, jež je vynakládána při tvorbě výrobku, rozkládá na jednotlivé účastníky. Výrobek ztrácí svůj předmětný charakter a stává se pouze předmětem k uspokojení spotřeby. Automatizace a mechanizace nic nemění na pojetí práce, pouze urychlují výrobu, která zároveň vede k urychlení spotřeby. To, že práce stojí na vrcholu žebříčku a odsunuje na pozadí ostatní činnosti, vede k závažným následkům. Jediným skutečným majetkem člověka se stává jeho tělo, jehož atributem je schopnost tvořit hodnotu. Povaha majetku se zcela mění, mizí svět jako prostředí lidské vzájemnosti, mizí společný cíl budování světa a lidé se od sebe vzájemně izolují v honbě za hromaděním majetku. Vzniká konzumní společnost. Pro život podstatnou je pouze práce, která vede k uspokojení základních nutností. Vzniká tu tendence brát vážně pouze ty činnosti, které vedou k získávání obživy. Vše ostatní je hrou.

Za svobodné se odjakživa považuje to, co nepodléhá životní nutnosti. Ale z takových svobodných činností – artes liberales – zůstalo jen hraní. Ve hře se vskutku projevuje něco takového jako svoboda samotného života, totiž „ svobodný přebytek

síly, který si smí hrát, jestliže stav produktivních sil společnosti dosáhl bodu, na němž už ty přebývající síly nepotřebuje.“ (Arendtová,2009,s.161)

Práce-hra je vždy spojována s protiklady, která v sobě nese dvojice nutnosti a svobody. Ve sféře života, kterou je člověk *animal laborans* je tedy nemožné hledat zárodky jakékoliv svobody, protože všechno jeho konání vychází z pouhé nutnosti uspokojit biologické potřeby vedoucí k zachování života. Arendtová chápe tuto činnost jako nejnižší na stupni pyramidy, kterou činnosti tvoří. V práci nenachází žádný podstatný rozdíl mezi konáním člověka a konáním zvířete. Práci je možné vykonávat nezávisle na společnosti ostatních lidí. Činnost práce je tedy tou prvotní nutností, jež si člověk musí zajistit ať už tím, že jí sám vykonává nebo přesune tuto povinnost na druhé lidi. Ve svém původním smyslu se odehrává v soukromé sféře a neměla by být vyjevena světu. Autorka spatřuje přesunutí práce do veřejného prostoru, což se událo během novověku, jako chybný krok, který ohrožuje nejen svobodu, ale i fungování celé společnosti. Není zde třeba žádného aspektu jedinečnosti, odlišnosti či individuality, jejíž drobné základy nalézají ve zhotovování a plně se projevují v lidském jednání. S individualitou a odlišností, dle ní přichází možnost politického jednání a promlouvání, ve kterém spatřuje ideální projev svobody.

2. 1. 2. Zhotovování

Druhou z hlavních činností popsaných Arendtovou je zhotovování. Zhotovování vytváří umělý svět, který jistým způsobem přesahuje smrtelnost těch, kdo na něm žijí a zajišťuje určitou stálost a trvání. *Homo faber* je představitelem a tvůrcem našeho umělého světa. *Homo faber* – člověk tvůrce, na rozdíl od *animal laborans*, nevytváří předměty ke spotřebě, ale k jejich užívání. To znamená předměty, které přesahují přírodu a mají dlouhotrvající charakter, umožňující lidem zabydlení se na Zemi. Tato trvanlivost však není nekonečná, dochází u ní k postupnému opotřebovávání. Řemeslná činnost, již se zabývá *homo faber* je ve své podstatě zvěčňováním. Pro tuto činnost je třeba materiál. Člověk vytváří věci z materiálu, který násilnou cestou

získává z přírody. Toto znásilňování a ovládnutí přírody se může člověku podařit pouze tehdy, není-li jen *animal laborans*, ale *homo faber*.

„Síla a moc člověka se nejelementárněji projevuje ve zkušenostech násilného činu, a stojí proto v tom nejostřejším protikladu vůči strastiplnému a vyčerpávajícímu úsilí, které je základní zkušeností práce.“ (Arendtová, 2009,s.177)

Pro zhotovování je typické, že jako jediná ze třech daných činností má jasný začátek a konec. Probíhá dle předem dané ideje, která jí dává charakter činnosti příbuzný kontemplaci. Tato idea zůstává i po dokončení předmětu nadále v přítomnosti jako potencionální předloha pro jakékoliv další budoucí zhotovování. *Homo faber* nejen, že se díky zhotovování stává pánem přírody, ale zároveň se stává i pánem sama sebe, protože cokoliv vytvořil, je schopen i zničit.

Důležitou roli v procesu zhotovování hrají nástroje. Arendtová vidí rozdíl mezi nástroji a stroji především v tom, že nástroje vždy slouží svému pánu, na rozdíl od strojů, které vedou práci těla, dokud ji nakonec zcela nenahradí. Na špici vývoje novověké techniky autorka staví automatizaci. Zásadní problém neshledává v otázce, zda lidé jsou či nejsou poddanými strojů, ale zda stroje slouží věčnosti světa. U *homo faber* objevujeme kategorii prostředku a účelu, kde účel stojí na místě producenta a organizátora prostředků. Ospravedlňuje násilné zacházení s přírodou, k němuž dochází při získávání materiálu potřebného pro zhotovování. (Arendtová,2009,s.187)

Jako velice důležitý odlišovací prvek mezi *homo faber* a *animal laborans* popisuje Arendtová oblast veřejného prostoru. Na rozdíl od *animal laborans*, je *homo faber* schopen vytvořit a obývat veřejnou oblast.

„V protikladu k animal laborans, jež je v důsledku svého nesvětského charakteru neschopné ustavit a obávat jakoukoliv oblast veřejného života a světa, a jehož společenské soužití proto nikdy nepřekračuje rámec kmenových organizací, je homo faber plně schopen zřídit veřejnou oblast, která je mu přiměřená, ačkoliv není politickou oblastí ve vlastním slova smyslu.“ (Arendtová,2009,s.203)

Tímto veřejným prostorem je směnný trh, který umožňuje lidem nejen směnný obchod, ale i vystavení a pochlubení se se svými produkty. Produkty vznikající v izolaci od ostatních lidí, získávají tedy svou *hodnotu* v závislosti na kontaktu s jinými lidmi právě skrze směnný trh. Při směňování dochází ke komunikaci a setkávání, které staví na určité rovnosti směňujících. Směna tu tedy není projevem pouhé nutnosti, ale projevem spolupráce v tvoření lidského světa.

Zhotovování je tedy činností, která se odehrává v soukromém prostoru, ale plody její práce jsou vyjeveny světu. Zhotovování je jakýmsi mezistupněm mezi prací a jednáním. Pomocí zhotovování vytváříme veřejný prostor, na jehož poli bude možno uskutečňovat svobodu. Bez homo faber by nevznikl náš svět umělých věcí, v němž se pohybujeme, je určitou zárukou jeho trvání. Homo faber vytváří svět jako trvalý prostor, do kterého vstupujeme svým narozením a odcházíme z něj svou smrtí, svět ale zůstává. Generace se střídají a zanechávají za sebou plody této činnosti, které jsou zároveň i určitou předzvěstí činností budoucích. U způsobu jakým Arendtová popisuje zhotovování lze pozorovat, že postupně vytváří prostor pro realizaci svobody v jednání. Homo faber se zapojuje do společnosti. K svému konání není hnán pouze nutností, ale také jakýmsi chtíčem předvést svou tvorbu a odlišit se od ostatních lidí. Vzniká zde veřejná oblast, a i když to ještě není oblast politická, je jejím důležitým předchůdcem.

2. 1. 3. Jednání

Činností, kterou autorka staví na vrchol pyramidy a jež je jediná objektivní možností pro posuzování světa je jednání (das Handeln) a promlouvání (das Sprechen). Právě skrze jednání člověk realizuje svou svobodu. Základní a neodmyslitelnou podmínkou jednání je fakt lidské plurality, která je určena jako rovnost (můžeme použít i termínu stejnorodost) a jako rozdílnost. Rovnost zajišťuje schopnost komunikace mezi živými, porozumění mrtvým a možnost plánů pro budoucí svět, který bude obýván našimi rovnocennými následovníky.

Rozdílnost, která je typická pouze pro člověka, je umožněna určitou „absolutní odlišností“, bez níž by dle Arendtové naše jednání a promlouvání postrádalo smysl.

„Lidská pluralita je mnohostí, která má tu paradoxní vlastnost, že každý její člen je svého druhu jedinečný“. (Arendtová,2009,s.225)

Promlouvání a jednání nazývá mody, skrze něž se lidé od sebe aktivně odlišují, právě v nich spatřuje zjevení samotného lidství. Na rozdíl od *práce* a *zhotovování* je jednání jedinou z činností *vita activa*, která je pro jednotlivce absolutně nepostradatelná. Každý přeci nemusí pracovat, je schopný podmanit si jiné, kteří se o práci postarají, člověk nemusí zhotovovat věci, může si je jednoduše opatřit. Jedinými opravdu nezbytnými činnostmi tedy zůstávají jednání a promlouvání, bez kterých by již člověk nebyl člověkem a ztratil by své lidství. (Arendtová,2009,s.225)

Arendtová spatřuje v promlouvání a jednání činnosti, díky nimž se jedinec zapojuje do světa, který tu byl již před jeho zrozením a je tedy jakýmsi novým počátkem, kterým je potvrzen fakt fyzického zrození, tímto aktem zapojení za něj přebíráme plnou zodpovědnost. Mezi jednáním a začínáním s něčím novým je tedy v tomto nejobecnějším úhlu pohledu možné položit rovnítko. S touto myšlenkou se autorka obrací směrem k Augustinovi a uvádí jeho slova „*Aby tedy byl počátek, byl stvořen člověk, před nímž nikdo neexistoval*“ (Arendtová,2009,s.227). Augustin rozlišuje počátek světa a počátek člověka, udává jim i dva různé názvy. Pro počátek světa užívá výrazu *principium*, pro počátek člověka je to výraz *initium*. Rozdíl vidí především v tom, zda něco tomuto počátku předcházelo. Principium nebylo absolutní počátek, protože ještě předtím než Bůh stvořil svět, stvořil anděly. Neobjevuje se tu tedy počátek v pravém slova smyslu – něco mu předcházelo. Zatímco před stvořením někoho, kdo je bytostí doslova neexistoval nikdo. Stvoření člověka je tedy stvořením někoho kdo má vlastnost sám tvořit nové začátky. Již to není jen bůh, který je schopný počínání něčeho nového, tuto vlastnost má i člověk a s touto vlastností přichází na svět svoboda. Nový počátek je nám předkládán jako hybná síla. Dominuje zde aspekt nepředvídatelnosti, který se opírá a jistým způsob dosvědčuje jedinečnosti každého člověka. (Arendtová,2009,s.227)

Jednání a promlouvání jsou spolu úzce propojené už z toho důvodu, že jeden bez druhého by nebyly samostatně možné. Promlouvání, můžeme u autorky chápat jako nadání řeči. Jednání je tedy realizováno skrze promlouvání. Jednání a promlouvání hrají velice důležitou roli v objasňování toho kdo člověk je. Bytost předkládá svou jedinečnosti právě skrze činy, které by se ve většině případů bez promlouvání - řeči

staly hůře pochopitelnými pro ostatní. „Čin se zapojuje do souvislosti významu až prostřednictvím mluveného slova.“ (Arendtová,2009,s.229) To, „kdo“ jsme, se objevuje i v případě, že se snažíme, aby zůstalo ostatním nezřejmé. Vychází na povrch ve všem našem konání a mluvení. Jako zajímavost Arendtová uvádí, že naopak jediný komu naše „kdo“ zůstává skryto, jsme my samotní. Jako kdyby nám samotným bylo předkládáno pokřivené zrcadlo, ve kterém se nám obraz našeho „kdo“ jeví zcela jiný, než ve skutečnosti je. Jednání je tedy možné jen ve společnosti ostatních lidí, kteří jsou našim publikem. Ve vzájemném kontaktu uskutečňujeme, promlouváme, jednáme a vzájemně si objasňujeme povahu našeho světa. Vytváříme mezilidské vztahy založené na podobnosti ale i rozdílnosti našich názorů. Arendtová o tomto prostoru kde se formují lidské vazby a jehož výsledky nejsou nijak hmatatelné, což je ale nečiní o nic méně reálné než produkty naší tvorby, mluví jako o „*tkanivu lidských vztahů a lidských záležitostí*“. Na rozdíl od zhotovování, kterému předchází určitá idea produktu před započítím jeho tvorby, se procesy jednání ukazují až poté, co bylo dokončeno. Neexistují žádné události, které by nám jednoznačně ukazovaly, jaký dopad bude mít jednání na naši budoucnost. Účastníci vtažení do procesu tohoto jednání proto neznají plný význam toho, co se odehrálo prostřednictvím tohoto aktu. Oblast, ve které lidé přicházejí do vzájemného kontaktu a manifestují schopnost jednání a promlouvání, označuje jako „prostor ukazování“. Vlastností toho prostoru je především jeho dočasnost, vyskytuje se pouze po dobu jednání a promlouvání. Shledáváme zde jistou podobu s prostorem politickým. (Arendtová,2009,s.231 -249)

Mezi lidské jednání a svobodu můžeme tedy položit rovnítko. Jak můžeme vidět, svoboda nevychází z nutnosti obživy, jako tomu bylo u *animal laborans*, nevychází ani z potřeby vytvořit si umělý svět, který alespoň částečně přetrvává bez ohledu na lidskou mortalitu jako tomu je u *homo faber*. Není zatěžkána kategorií účelu a účinku. Svoboda, kterou Arendtová popisuje v díle „*Vita activa neboli O činném životě*“, vychází z jednání a promlouvání nejvyšší lidské činnosti, která není zatížena aspektem nutnosti. Jednání je tedy svobodná činnost určena lidem, kteří jsou si rovni, podmínkou pro ni je vytvoření veřejného prostoru pomocí zhotovování. Právě skrze ni jedinou se může naplno projevit lidská humanita, až v průběhu jednání je člověk opravdu člověkem a nejen loutku poháněnou potřebami a nutnostmi. Není divu, že autorka, spatřuje v jednání a promlouvání nejvznešenější

akty, kterých je člověk schopen. Je také nutné si uvědomit, že jednání není pro každého, klade podmínky i na lidské schopnosti a dovednosti, jsou ho schopni pouze lidé, kteří se dokázali vymanit z potřeb každodenního života. I když se autorka snažila ve své práci stavět všechny tři činnosti na stejnou úroveň, protože jedna bez druhé by nebyly možné, lze jasně vidět, že činnost jednání pro ni stála na nejvyšším kameni pomyslné pyramidy a shledávala ji jako nejušlechtlejší. Pojem svobody se nachází pouze ve veřejné sféře, kde spolu jednájí lidé sobě rovní, z čehož plyne, že svoboda v tomto díle je u Arendtové vázána čistě na politickou činnost. Ideální způsob, jakým byla uchopena podstata pojmu lidské svobody, spatřuje v založení klasické řecké polis.

2.2. Soukromý versus veřejný prostor

Lidský činný život *Vita activa* je neodmyslitelně spojen s životem člověka, pohybujícího se ve společnosti ostatních lidí a věcí, především lidská činnost jednání by bez společnosti nebyla možná. Již Aristoteles definuje člověka jako „politického živočicha“ *Zoon politikón*. Autorka vidí zásadní problém v ztotožnění tohoto výrazu s latinským výrazem *animal sociale*. Jako příklad je nám předkládána formulace Tomáše Akvinského „Člověk je od přirozenosti politický, to jest společenský“ (Arendtová, 2009, s. 34). Latinský výraz *sociates* původně nebyl určený pro označení přirozenosti člověka žít ve společenství, ale pro konkrétní spolek do kterého lidé vstoupili s vidinou určitého cíle. Popisuje, že řecké myšlení, které je tu zastoupeno filosofickými velikány Platónem a Aristotelem, si uvědomovalo neschopnost člověka žít mimo lidskou společnost, ale nebylo tou podstatnou vlastností, která určovala základní podmínky specifické lidské existence. Přirozený pud žít ve společnosti vycházel především z nutností zabezpečení základních lidských potřeb nutných k udržení života, stejně jako je tomu u zvířat. Proto nemůže být alespoň v rámci řeckého myšlení vykládáno slovo politický stejně jako společenský.

Schopnost politické organizace je stavěna dokonce jako protiklad k přirozenému pospolitému životu. V centru přirozeného pospolitého života stojí domácnost a rodina, která tvoří prostor soukromého života. Oblastí v níž se odehrávala politická organizace, byla *polis*. Vznik starověké řecké polis je určujícím okamžikem pro pochopení politiky tak, jak jí chápali Řekové. (Arendtová, 2009, s. 35)

Jak můžeme vidět z celého díla *Vita activa neboli O činném životě*, tento způsob chápání politiky pokládá autorka za ideální, je tím pravým a v historii jediným, kde byla svobodě a jednání přikládána taková váha, jež by jí dle ní měla náležet. Obrací se proto k polis jako k ideálnímu období našich dějin, jako k politickému útvaru, tvořenému z důvodu budování světa a svobody. Takové pochopení politiky již nikde jinde nenachází. Vždy poté, už byla hlavním důvodem spojení lidí, hlavně ochrana lidského života jednotlivce či rodu, vytratil se zájem o svět a přesunul se k zájmu o vlastní já či o život.

Každý občan polis se pohyboval ve dvou sférách života, které od sebe byly přísně oddělené. Oblasti soukromého odpovídala domácnost a rodina, tedy vše co vycházelo z nutnosti, apolitický způsob života, jež měl zůstat skrytý. V oblasti veřejné se odehrával politický život v *polis*, činnosti jednání a promlouvání, které jsou zjevovány světu. Arendtová mluví o tom, že oblast soukromého nebyla v řecké polis nikdy vymýcena nikoliv z důvodu úcty k soukromému vlastnictví, ale především proto, že bez zajištěného vlastnictví by se nikdo nemohl angažovat v záležitostech společného světa, protože bez místa, které může nazvat svým vlastním, by v tom společném světě nebyl nikde ukotven. Aby mohl fungovat na poli veřejného prostoru, bylo důležité, aby měl kousek světa jen sám pro sebe. Vlastnictví mu tedy zajišťovalo výchozí bod v soukromé sféře, který je podstatný pro to, aby mohl vstoupit do sféry veřejné, kde se odehrává jednání a politická činnost. Pro sféru domácnosti byl typický pospolitý život, který vycházel především z lidských potřeb a životních nutností. Hlavním bodem svádějícím lidi dohromady byl jednoznačně primárně sám život, život jednotlivce a rodu. Role ženy se vyznačovala starostí o zachování rodu, role muže byla spatřována v starosti o zachování jednotlivce, toto rozdělení rolí vycházelo z přirozeného stavu věcí, kde mužova práce obstarává potravu a žena rodí potomky. Nutnost zde vládla všem činnost, které se tu odehrávaly. (Arendtová, 2009,s.42)

Polis byla koncipována jako prostor, v němž se může odehrávat politické jednání, díky kterému se svoboda vyjevuje světu. Soukromá sféra, jejímž centrem byla domácnost, byla důležitá především proto, aby zajistila půdu všem nutnostem života a člověk v polis se mohl pohybovat již jako svobodný občan, který je od všech nutností světa oproštěn. Násilí a nátlak je možné ospravedlnit právě jen ve sféře domácnosti, protože je jediným prostředkem pomáhajícím vymanit se z nutnosti

každodenního života. Polis byla tím prostorem, kde se uskutečňovala svoboda. Polis byla místem politického života. A jedině v politickém životě je zde možné nalézt svobodu. Násilí a nátlak nemá v této sféře co pohledávat, svoboda světa je projevována v jednání a promlouvání, které jsou nejvyššími činnostmi a nevychází z prázdné nutnosti.

„Lidé se násilným způsobem zbavují okovů nutnosti, do nichž je uvrhl život, aby získali svobodu světa.“ (Arendtová, 2009, s. 43)

Jak autorka dále vysvětluje, tak hlavní podmínkou toho, co Řekové nazývali štěstím, byla tato svoboda existence. Toto štěstí bylo množinou zdraví a zámožnosti, které určovali objektivní situaci člověka ve světě. Člověk mohl být formálně svobodný, ale pokud byl nemocný či chudý zůstával v područí fyzické nutnosti. Otroci navíc byli ještě podmaněni násilím, které na nich páchali jejich páni. Spadali pod dvojnásobné „neštěstí“ zotročení. Pokud byl muž chudý, ale svobodný stavěl do popředí svých zájmů každodenní nejistotu pracovního trhu, před tím aby si obstaral zajištěný výdělek, protože závazek s ním spojený by pociťoval jako omezení své svobody. Pojmy vycházející ze vztahu mezi vládoucími a ovládanými, dnešní společností vnímané jako spojené s politikou - moc, stát, vláda vnímali Řekové jako apolitické, nepatřící k *polis*. Občané *polis* si byli rovni a tak fenomén nerovnosti spadl do soukromé oblasti domácnosti. *„Být svobodný znamenalo nikomu nevládnout a sám nebýt nikým ovládn.“ (Arendtová, 2002, s. 45)* Autorka toto dokládá na tvrzení Aristotela, že život svobodného muže je lepší než život despoty. (Arendtová, 2009, s. 45)

Svoboda znamená býti svobodný od jakýchkoliv mocenských poměrů, svoboda je entitou odehrávající se na půdě rovnosti občanů. Jak tvrdí autorka život v *polis*, o kterém Aristoteles mluvil jako o „správném a dobrém životě“ nebyl lepší, ušlechtlejší či bezstarostnější než běžný život, ale vyznačoval se především úplně jinou kvalitou a řádem života.

„Život v polis byl dobrý pouze natolik, nakolik se mu podařilo opanovat životní nutnosti, osvobodit se od práce a díla a v jistém smyslu překonat vitální pud vrozený

všem živým tvorům, takže do značné míry uniká zotročení biologickým procesem života.“ (Arendtová,2009,s.50)

Zabýváme-li se veřejným prostorem, je důležité upřesnit, co přesně si autorka pod tímto pojmem představuje. Pojem „veřejný“ v sobě obsahuje dva úzce spjaté významy, za prvé je označením pro vše, co je ukazováno před veřejností. Jsou to činnosti a všechny věci, kterým náleží být vidět, dělit se o ně s ostatními lidmi. Všem, co může být viděno a slyšeno ostatními lidmi v lidském světě, přísluší prvek skutečnosti. Realita světa, kterou formuje v závislosti na kontaktu s ostatními lidmi. Naše nejniternější myšlenky, touhy a přání, která jsou ve slovech nepřenositelná, spadají do sféry soukromé, nejsou-li přetvořeny do slov či činů tak, aby mohly vystoupit před obecností do veřejné sféry. Toto přetvoření, ale není vždy možné. Druhému významu slova „veřejný“ odpovídá náš společný svět sám, ve kterém se vyskytuje vše, co je nám společné a je tedy protikladem k sféře soukromého. Tento svět není myšlen jako přírodní prostor, planeta Země, na které se pohybujeme, ale spíše jako umělý svět vytvořený *homo faber* a množina všech věcí a vztahů odehrávajících se mezi lidmi. Veřejný prostor ve smyslu společného světa je shromaždištěm lidí, kterým zároveň pomocí věcí tvoří hranice a odděluje je od sebe. Podstatou tohoto světa realizovaného ve veřejné sféře je jeho překonávání smrtelnosti lidského jedince. Je jakýmsi pojítkem mezi předky a budoucími obyvateli, umožňuje trvalejší zachování lidských stop. Je to starost o věčnost světa, která je především záležitostí *vita contemplativa*. (Arendtová,2009,s.66-74)

Účelem politického jednání nebyla tvorba zákonů, tak jak ji chápeme dnes. Řecký zákon byl důležitý především proto, že tvořil hranice ochraňující prostor, kde se odehrávalo politické jednání – *polis*. Tvorba zákonů byla prepolitickou činností nutnou k tomu, aby mohl být konstituován politický prostor. Hradba zákona sloužila především jako ochrana politického prostoru, který by bez ní nebyl možný. Zabývá-li se autorka vlastnictvím v souvislosti s *polis*, vysvětluje, že vlastnictví je v *polis* podstatné především proto, že je schopné zajistit jeho živobytí a tudíž zbavit starosti o jeho obstarávání. Vlastnictví na rozdíl od hromadění majetku a bohatství, je prvotně spojováno hlavně s určitým místem ve světě, které nám zajišťuje pevný bod ve společném světě, spadá do soukromé sféry a je totožné s rodinou. Zajištěný člověk se tedy může plně oddávat politické činnosti. (Arendtová,2009,s.80-82)

Mohly bychom se mylně domnívat, že základním rozdílem mezi sférou soukromou a veřejnou je to, že ve sféře soukromé se odehrává především vše zahanbující a prchavé, a proto to má zůstat skryto. Ale tak to není, jsou to zkrátka události a činnosti, které i kdyby se vyjevili, neobohatí ničím náš společný svět, nezapojují se do aktu tvoření našeho společného světa. Je to spíš tak, že mají právo na to, aby zůstali skryté, a pozornost ostatních lidí ve veřejném prostoru jim nenáleží. A pak tu máme činnosti jako je jednání, promlouvání, zkrátka politická činnost, jež pro svoji existenci a vzkvět potřebují společnost druhých lidí, musí být viděny a slyšeny aby se mohli rozvíjet, a proto jim náleží místo existence ve veřejném prostoru.

Jedině jednající a promlouvající lidé jsou tvůrci našeho společného nekonečného světa. Bez nich by nemohl existovat. Byl by pouze prostorem a světem umělých věcí, jež vytvořil homo faber a postrádal by smysl. Jedině jednání a politická činnost vytváří tedy obraz našeho společného světa. To je umožněno rozdílností, která zajišťuje, že každý jedinec na svět hledí z jiné perspektivy, má jiný úhel pohledu a stejnorodostí, která zajišťuje schopnost komunikace mezi jedinci. Rozdělení prostoru na veřejnou a soukromou sféru, zdá se být tedy dle argumentů, které nám předkládá autorka zcela oprávněné a hrozba novověku, který přinesl splynutí těchto sfér do jednoho velkého sociálního prostoru jako alarmující. Činnosti ztrácejí své původní místo, které jim náleželo a vzniká jedna velká nepřehledná oblast, ve které se ztrácí právě smysly i důvody jednotlivých činností.

2.3. Jiný úhel pohledu - Vernant

Odbočíme-li a podíváme-li se na život v *polis*, jak ho popisuje jiný autor, nalezneme shodné, ale i rozdílné znaky. Jean-Pierre Vernant (4.1.1914- 9.1. 2007) francouzský historik a antropolog, který se specializoval na starověké Řecko, popisuje život v *polis* ve svém díle „*Počátky řeckého myšlení*“ . Stejně jako Arendtová spatřuje v založení *polis* nejdůležitější událost pro rozvoj řeckého myšlení. Její úplné počátky můžeme nalézt mezi 8. a 7. století před Kristem. Dle toho co Vernant uvádí, bylo založení *polis* zcela novým počátkem, skrze nějž vztahy mezi lidmi ve společnosti dosáhly zcela nových, do té doby nevídaných rozměrů.

Nejpodstatnější roli zde hrálo mimořádné postavení *slova*. Slovo bylo nejvyšším nástrojem vlády, skrze něj se uskutečňovala politika a právě ono se stalo prostředníkem mezi občany. Slovo, tak jako u Arendtové jednání potřebuje publikum, je tedy prvkem odehrávajícím se ve veřejném prostoru občanů sobě rovných. Slovo, tak jak ho vidí Vernant je slovem, které se zjevuje v rozmluvách protikladů, diskuzích a argumentacích. Všechny věci, jež se týkají veřejného zájmu, jsou v polis podrobeny debatě a jsou zodpovězeny na jejím konci. Jsou formulovány v řeči, musí projít důkladnou diskuzí postavenou na protikladných argumentech, a až po ní je možné, aby publikum občanů vyneslo určující soud. Úzký vztah mezi politickým jednáním a logem je tu zjevný. Stejně jako je tomu u Arendtové a vztahem, jež vidí mezi politikou a promlouváním. Politická činnost se stává možnou díky řečnickému umění.

Druhým podstatným rysem *polis*, který Vernant zdůrazňuje je její podmínka veřejného prostoru. „Lze snad dokonce říci, že *polis* existuje jen tam, kde se vytvořila veřejná oblast, a to ve dvojím rozdílném, přesto však příbuzném smyslu: sektor společenského zájmu stojící proti soukromým záležitostem a otevřené jednání, probíhající před očima všech jako protiklad tajných procedur“ (Vernant,1995,s.43)

Dalším důležitým znakem, kterým se vyznačuje polis je podobnost, dá se říci rovnost občanů v ní. Tato podobnost je podstatnou podmínkou pro život v polis, ať už byli občané kterékoliv profese, původu či zaujímal jakékoliv postavení, rovnost mezi nimi je tím klíčovým aspektem, který tu zajišťuje jednotu. Přes vše, co je jako jednotlivce tvoří odlišné, jsou v rámci politiky přijímáni jako stejné jednotky, kdy jedna je možná zastoupit druhou uvnitř uspořádání, jehož zákonem je rovnováha. (Vernant,1995,s.43)

Tak jako kterékoliv jiné státní uskupení tak i *polis* prochází různými vývojovými etapami. Tuto podobu světa založenou na rovnosti občanů nalézáme v 6. století před Kristem ve výrazu *isonomie*. *Isonomie* umožňuje spravedlivý podíl na moci všem občanům polis, je tím konceptem, ze kterého se vyvíjí demokracie. Uvědomíme-li si poměry panující v Řecku, tak před vznikem polis a systému jakým byla řízena, vidíme ten obrovský pokrok, jaký byl jejím založením učiněn. Veškerá státní moc spadala pod taktovku krále, král měl téměř polobožskou funkci, v jeho ruce ležela i

veškerá moc církevní a soudní. Právě král se zde nalézal na pozici prostředníka mezi nebem a zemí.

Uspořádání v polis se také měnilo, král zde měl jen virtuální hodnotu, a na moci postupně nabývala aristokracie. V roce 594 př.n.l. v Aténách provedl Solón své rozsáhlé reformy politického zaměření, které měly odstranit aristokratickou vládu a zapojit do řízení státu i nižší vrstvy obyvatelstva. Rozhodujícím faktorem již nebyl původ ale majetek občana. Dle jmění byla společnost roztržena do čtyř tříd, nejbohatší *pentakosiomedimnoi*, *hippeis* (jezdci), *zeugítai* (těžkooděnci) a *thétes* (nádeníci). Nejbohatší měli nejvíce politických práv, ale zároveň i nejvíce povinností. Pouze oni mohli být voleni do úřadu nejvyšších úředníků města. Rovnováha ve fungování obce byla založena na míře moci, která byla rozdělena dle cností odpovídajících jednotlivým třídám. Rovnost zde lze spatřovat v tom, že zákon je od nynějška stejný pro všechny občany a všichni se mohou účastnit tribunálu a stát se členy sněmu. (Vernant,1995,s.62)

Početnou část populace Athén tvořili otroci, je odhadováno, že jich byla až jedna třetina. Otroci byli zcela bezprávní. I v momentě kdy byli propuštěni ze svého otrockého stavu, což bylo díky Solónovým reformám možné, získali statut usedlých cizinců, a proto jim nebyla přidělena žádná politická práva. Po období tyranidy, kdy v Aténách vládl Peisistratos a následně jeho syn Hippias, který byl vyhnán lidovým povstáním, se dostal k moci Kleisthenes. Díky Kleisthenovým reformám (509-507 př.n.l.), které jakoby se chtěli vrátit k té původní myšlence *polis*, se začíná v řeckých Aténách rodit demokracie. Koncept *isonomie* nabývá na důležitosti .

„Požadavek isonomie nabyl na konci 6. stol. př. Kr. takové síly, že se promítl až do lidových snah o volný přístup lidu (démós) ke všem úřadům.“ (Vernant,1995,s.44)

Kleisthénés zajistil vznikem nové ústavy všem plnoprávným občanům rovná politická práva, která nezávisela na majetku nebo postavení. Rozdělil obyvatele do skupin podle místa bydliště do deseti fýl (obvody) s přibližně podobným počtem občanů. Na shromáždění lidu (Ekklesiá) se mohl vyjádřit každý svobodný občan a právě zde se hlasovalo i o nových zákonech. Z každé fýly bylo vybráno padesát členů, kteří dohromady tvořili Radu 500, ta se stala výkonným a reprezentativním orgánem obce. Díky geografickému rozdělení zde vznikají různorodé skupiny občanů, v zájmu jedné fýly tudíž není protěžování jednoho oboru či profese, ale právě díky této různorodosti jsou prosazovány zájmy protínající celé spektrum

společnosti v *polis*. Administrativní rok je rozdělen do deseti období po 36 nebo 37 dnech a každé fýle tak odpovídá jedno období. Vybraní zástupci fýly v toto období byli v postavení permanentní komise rady. (Vernant,1995,s.60-66) Kleisthénovou hlavní snahou bylo omezit politický vliv aristokracie, moc je nyní v rukou většiny, přesto ale ani menšina není z účasti na moci vyřazena.

„Kleisthenovy reformy budují celistvou politickou organizaci, která svou soudržností, jasnými rysy a pozitivním duchem představuje řešení problému, jaký zákon musí vládnout obci, aby byla jednou jedinou obcí v mnohosti svých občanů, aby občané byli rovni při vši nezbytné rozrůzněnosti „ (Vernant,1995,s.65)

Tou správnou mírou pro ideál *isonomie* se rozhodně stává poměr 1/1. Všichni občané si mají být rovni bez ohledu na ctnost, množství majetku, profesi či stav. Došlo zde k plnému prolnutí abstraktního pojmu *isonomie* s politickou realitou života v *polis*. Byla odstraněna jakákoliv hierarchie moci, polis se stala opravdovou pospolitou společností tvořící jednolitý celek založený na absolutní rovnosti občanů. Organizace polis nepřinesla do řeckého světa jen novou myšlenku rovnosti mezi občany, svržení hierarchického způsobu vlády a nové zákony, ale především koncipovala politický prostor. Vůbec první podmínkou pro vznik *polis* bylo odpoutání se od světa mýtů a snaha o racionalizaci našeho světa. Bez tohoto kroku by její vznik nebyl možný. Druhým zásadním bodem se jeví uspořádání veřejného prostoru. Soustředěný symetrický prostor, jehož základním princip je shledáván v tom, že nemůže patřit žádnému jednotlivci. Každý občan má právo vystoupit na agoře a přednést řeč. Všichni mají stejnou pozici a stejné právo. Tyto dva základní pilíře umožňující rovnost mezi občany jsou podstatou politického jednání. Vernant tvrdí, že pro Řeky být člověkem a být občanem je to samé. (Vernant,1995,s.65-86)

„Pro Řeka jsou člověk a občan jedno a totéž. Fronésis, uvažování, reflexe, je výsadou svobodných lidí, kteří užívají svého rozumu, neboť užívají svých práv a práv mohou užívat proto, že užívají rozumu. „ (Vernant,1995,s.86)

Svoboda je tedy z Vernantova pohledu, stejně tak jak ji viděla Arendtová v řecké *polis* možná pouze ve veřejném prostoru a realizuje se skrze politické jednání.

Důležité je si uvědomit, že občany byly pouze svobodní muži. Ženy a otroci byly stavěny z pohledu nutnosti na stejnou úroveň. Žena jako dárkyně života, ze své podstaty, která jí byla dána přírodou, se nemohla vymanit z nutnosti a proto zůstávala ve sféře soukromé.

Vernantovo dílo je z hlediska studie *polis* více konkrétnější, už z toho důvodu, že se specializoval přímo na starověké Řecko. Pro Arendtovou byl ideálním příkladem, na kterém mohla doložit důležitost lidského jednání a politické činnosti, která se tu zrodila. Každý vychází z jiné perspektivy, Arendtová se v knize *Vita activa neboli o Činném životě* zabývá především podmíněností lidského života a Vernant ve svém díle *Počátky řeckého myšlení* studuje primárně život a proměnu řeckého myšlení. I přes některé body, ve kterých se neshodnou, u Vernanta to je především logos, který má svou výsostnou pozici v polis, Arendtová tuto pozici vidí v jednání a řeč je tu pouze tím, co je pro jednání nezbytné, není ale tou hlavní entitou, můžeme pozorovat důležitost, kterou oba přikládají vzniku polis. V díle *Počátky řeckého myšlení* můžeme také vidět, že Vernant soukromé sféře přikládá větší důležitost než Arendtová, uvědomuje si že bez soukromé sféry by veřejný prostor a tím ani politický život ve kterém je spatřována svoboda nebyl možný.

Reformy, které proběhly za Sólon a Kleisthena se dotýkali nejen politického uspořádání a rovnosti mezi lidmi, byly také reformami ekonomickými a umožnily rozvoj veřejného prostoru v němž je realizována svoboda. Sféru veřejnou a soukromou vidí ve větší propojenosti než Arendtová. Formování veřejného prostoru a soukromé sféry, podmíněnost veřejného prostoru pluralitou spočívající v podobnosti a zároveň rozdílnosti jedinců, tvoření společného světa skrze politickou činnost, svoboda, která vychází především z rovnosti, práv a možnosti se realizovat v politickém jednání, toto všechno jsou podstatné body, ve kterých se tyto dva velcí autoři 20. století shodnou a ukazují nám pravdivost a důležitost role jakou mělo řecké myšlení pro vývoj demokracie a svobod člověka, tak jak tyto fenomény chápeme v dnešní době. Dílo Jean-Piere Vernanta předkládám z důvodu ukázky toho, že vidění světa řecké polis z pohledu Arendtové je stavěno na stejných základech jako u jiných autorů. Pro koncept politické svobody je polis důležitým prvkem nejen z pohledu autorky, jejímiž díly se v této práci zabývám. Politická svoboda je z jejího hlediska uskutečňována díky jednání, které je samo o sobě v podstatě politickou činností.

2.4. Vita activa a novověk

V novověku se událo mnoho změn, na které nás autorka upozorňuje. Tuto etapu lidské historie přijímá s rozpaky a přes všechno dobré co přinesla, upozorňuje i na chybné kroky, které dovedly společnost až tam, kde se nachází dnes. Novověk má primárně spojený s odcizením se člověka světu a výměnou rolí základních lidských činností vita activa.

Autorka mluví o tom, že i když objevení Ameriky, první podrobení si zemského povrchu evropským lidstvem skrze jeho prozkoumání, reformace evropského křesťanství zahrnující vyvlastnění církve a vynález dalekohledu a s tím spojený rozvoj nové vědy, která zkoumá Zemi, jako součást universa, můžeme označit jako počátek novověku, vznik moderní doby je lépe spojovat s událostí Velké francouzské revoluce. Nárok kladený na novost a originalitu těchto procesů zdá se autorce být až hysterickým projevem, který nebere v potaz to, že u objevů a vynálezů je většinou vždy možné najít jejich předchůdce. Touhu po novosti myšlenek a objevení něčeho co lidská společnost předtím ještě neznala, je možné sledovat u vědců, důležitých filosofů a významných autorů již od sedmnáctého století. Objev dalekohledu Galileo Galileem vzbudil ze všech těchto událostí neprávem nejmenší pozornost. Byl jedním z prvních kroků, které vedly člověka k odkrývání tajemství universa. Přesto, že mapování Země bylo podkladem k odkrytí zemského povrchu lidským smysly a vedlo k poznání celé zeměkoule, byl to právě dalekohled nejprve určený k pozorování hvězd, který způsobil, že země začala být zkoumána ne jako celek, ale jako součást vesmíru. Autorka je přesvědčena o tom, že zmapování země, které nám odkrylo její kolosální prostor, se zároveň stalo okamžikem, ve kterém se pro nás Země začala zmenšovat. Ve světě, v němž nyní žijeme, se vytrácí vzdálenost jako těžko překonatelný prvek. Vzdálenosti mezi kontinenty, které dříve trvalo překonat týdny, měsíce a někdy dokonce roky se v dnešní době, kdy máme k dispozici letadla, smrskly na hodiny.

„Moderní svět je kontinuem rozprostírajícím se po celé zemi, z něhož pod náporom rychlosti zmizela dálka a vzdálenost.“ (Arendtová,2009,s.325)

Jedinou limitující hranicí, která brání tomu, aby se prostor rozpadl pod náporom zvyšující se rychlosti, je omezenost lidského těla tím, že nemůže být na dvou místech zároveň. Již po staletí je lidskou snahou to, co je pomocí smyslů přijímáno jako nesmírně obsáhlé, vyjádřit pomocí vzorců a čísel, se kterými je možno pracovat a zahrnout je do svého měření. Arendtová fenomén vzdálenosti zmiňuje především z toho důvodu, že chce upozornit na následek, který z toho vychází. Tím jak více poznáváme naši planetu, se zároveň vzdalujeme poznání našeho světa. Autorka upozorňuje na fakt, že to co je objektem našeho měření, je nejprve důležité postavit do určité vzdálenosti, ze které to můžeme pozorovat. Čím je objekt dál, tím snáze ho můžeme pozorovat, ale zároveň se nám i zmenšuje plocha, kterou pozorujeme. To úzce souvisí i s pozorováním světa. *„Každého zmenšení vzdálenosti na zemi lze dosáhnout jen za cenu zvětšené vzdálenosti člověka od země, tedy za cenu rozhodujícího odcizení člověka svému bezprostřednímu pozemskému příbytku.“* (Arendtová,2009,s.326). Toto odcizení se světu je pro autorku fenoménem charakterizujícím novověk.

Autorka zmiňuje i druhou událost, která proběhla počátkem novověku a to je reformace. Ukazuje, že i tak odlišná věc jako je reformace, vedla ke stejnému důsledku jako objevení dalekohledu a zmapování země, vedla k odcizení se našemu světu. Toto odcizení niternému světu, jehož dějinnost dosvědčil již německý sociolog a ekonom Max Weber ve své práci *Protestantská etika a duch kapitalismu*. Vylvlastnění statkářů, jež se jako jev připojuje k reformaci a způsobilo zhroucení feudálního hospodářského systému, mělo podobný vliv na odcizení jako ostatní fenomény, i když zcela z jiného hlediska. Vlastnictví, jak už bylo zmiňováno v předchozích kapitolách, nám zaručuje naše vlastní místo v tomto světě, bez něho by nám scházel výchozí bod pro existenci ve společném světě.

„Existence a ochrana soukromého vlastnictví proto patří k nejelementárnějším politickým podmínkám rozvinutí světskosti lidského bytí. Ze stejného důvodu je vylvlastnění jedním ze způsobů, jak dochází k odcizení světu.“ (Arendtová,2009,s.329)

Dle autorky, hlavním důvodem toho, že se v novověku začala vytrácet víra, nemá čistě náboženskou příčinu, ale je to zaviněno především vylvlastněním a odcizením se

světu. Se ztrátou víry nepřišlo, jak by mohlo být předpokládáno, zaměření se náš svět a na pozemský život, ale spíše se zájem přesunul směrem k nám samým, k jedinci. Filozofie této doby se začíná zabývat především analyzováním vlastního já. V tomto kontextu se novověká filozofie snaží o redukci veškeré zkušenosti ve světě na prožitky vědomí, které probíhají ve vlastním já. (Arendtová, 2009, s. 330)

Ve vyvlastnění můžeme také najít elementární podmínku toho, že bohatství mohlo být skrze vykořisťování práce proměněno v kapitál. Vyvlastnění a hromadění majetku již nyní neznamenal shromažďování nového bohatství, ale stalo se popudem k procesu, při kterém docházelo k dalšímu vyvlastňování, produkci, akumulaci kapitálu a k zpřístupňování podílu na tomto procesu přivlastňování pro stále více lidí. Tento proces vedl především k markantnímu růstu společenského bohatství. Procesu růstu bohatství padla tedy za oběť naše světskost. Člověk se dostal do koloběhu, z něhož se není snadné vymanit. Je součástí velkého řetězce, kde se síla jednotlivce a jeho jednání ztrácí pod záminkou jakéhosi vyššího dobra společnosti. Většina má najednou víc než potřebuje a místo toho, aby se zastavila a začala se věnovat něčemu smysluplnějšímu, například jednání, se znovu ponořuje do tohoto řetězce výroby, produkce a hromadění, a tak stále dokola.

Arendtová se zmiňuje o tom, že je až podivuhodné jak události, které ve svém počátku vzbuzují tak malý zájem se mohou stát tak podstatnými pro vývoj lidstva. Jednou z těchto událostí, pokud se podíváme zpětně, je rozhodně Galileův vynález dalekohledu. I když o hodně větší zájem vzbudila neprávem Galileova demonstrace zákonů padajících těles, jejímž předpokladem bylo, že pohyby nebeských těles jsou určovány stejnými přírodními zákony, jaké panují na Zemi. Již od časů renesance provázelo lidské bádání oživení zájmu o Archiméda a hledání bodu, z něhož by bylo možné „pohnout celým světem“. Za výmluvné můžeme, jak autorka píše, považovat že Galileo sám sebe označil za Archimédova žáka. *„Nikdo před Galileim však neučinil to, že by použil přístroj, dalekohled, díky němuž by se tajemství universa odhalila lidskému poznání s jistotou, která je vlastní smyslovému vnímání“*. (Arendtová, 2009, s. 336) Pasáž o jistotě, která je vlastní smyslovému vnímání je podstatným bodem, který jak uvádí, zdůrazňoval sám Galileo. Význam této události je především v tom, že rozšířila schopnost jedince, který je omezený svou tělesností a hranicí lidského smyslového vnímání, překročit tuto oblast a dosáhnout až do

oblastí mimo tento svět. Potvrdila domněnky a spekulace svých předchůdců.(Arendtová,2009,s.337)

Dnešní fyzika snažící se o simulaci podmínek, které se odehrávají ve vesmíru, se snaží ovládnout přírodu z místa, které neleží na naší planetě. Hledání Archimédova bodu se přesunulo mimo Zemi do prostoru universa. Země přestává být centrem našeho bádání, pohlížíme na ní jako na součást určitého systému v universu a na naše přírodní podmínky pohlížíme pouze jako na zvláštní případy universálně platných zákonů. Vesmír je pro nás natolik rozlehlou a neprobádanou oblastí, že se v ní začínáme ztrácet. Již ani naše přístroje nejsou schopny pojmout tyto zákony vesmíru, z něhož se vytratil systém středu a jehož následkem jsme samy sebe začali chápat jako připoutané k zemi pouze fyzickými podmínkami, které jsme schopni se zapojením rozumu překročit. Autorka je přesvědčena, že vývoj moderní společnosti určilo především to, že se odcizila světu, zatímco vývoj moderní vědy je charakterizován především tím, že se vzdálila Zemi. Moderní matematika pozbyla smysl, který měla pro Platóna, jako věda, která učí důvěrné obeznámenosti se světem ideálních forem. Moderní matematika se stala dle Arendtové spíše vědou, pro kterou je předmětem zkoumání především struktura samotného lidského rozumu, jenž nám umožňuje cestu za poznáním vesmíru. (Arendtová,2009,s.344)

Nejvýstižnější vyjádření o tomto odcizení se světu v novověku nachází autorka v Descartově větě *De omnibus dubitandum est* v překladu tedy *o všem je nutno pochybovat*.

Objev Galileova dalekohledu měl dalekosáhlý dopad na podrytí důvěry v lidské smyslové vnímání, v to, že lidské smyslové orgány jsou nám schopny podat obraz reality jí odpovídajícím způsobem. Až tento předmět, jež byl výsledkem zhotovování *homo faber* byl toho schopen. Podstatným aspektem, který v sobě nese kartesiánská pochybnost, je především její universalita, před kterou si nemůže být jistá žádná věc, myšlenka ani zkušenost.

„Kartesiánská pochybnost nepochybuje jednoduše o schopnosti lidského rozumu obsáhnout celou pravdu nebo o otevřenosti smyslů pro veškerou skutečnost, ale o tom, že viditelnost vůbec je důkazem skutečnosti a že srozumitelnost vůbec je důkazem pravdy.“ (Arendtová,2009,s.355)

Pochybuje o tom, zda vůbec něco jako pravda existuje. Právě v tomto bodě lze spatřovat novotu myšlenek a originalitu, po které velcí filosofové v novověku toužili.

V Descartově filosofii se vyjevují dvě noční můry, které provázejí novověk po celou jeho dobu. V prvním z nich je zpochybněna nejen realita světa, který nás obklopuje ale i člověk sám. Toto zpochybnění reality před nás klade problém, kde tedy hledat záruku pro to, že to, co považujeme za realitu, není pouhým snem, pokud se nemůže obrátit na naše smyslové orgány, rozum ani intelekt. V druhé Descartově noční můře je zpochybněna vůbec samotná lidská existence. Pokud si připustíme pravdivost prvního bodu, je úplně možné, že se klamající bůh, „Dieu trompeur“, úmyslně baví tím, že si pro svou zábavu stvořil člověka, jenž zná pravdu, ale zároveň není schopen dosáhnout toho, aby se o ní ujistil. Pro novověk je typická právě tato ztráta jistoty

Jestliže se vše co člověk dosud znal se v rámci kartesiánské filosofie stalo pochybným, stále nám tu ale jeden aspekt jistoty zůstává. Tím je právě samo pochybování. Autorka říká, že právě slavný výrok *cogito ergo sum* má stejný smysl, jako výrok *dubito ergo sum*. Ve chvílích pochybností si své pochybování uvědomuji. Tato jistota je obsažena ve vědomých procesech. (Arendtová,2009,s.357-359)

Právě Descartes byl tím, který se pokusil Archimédův bod přesunout do struktury rozumu a nitra vědomí člověka. Tím si zvolil za objekt svého zájmu nikoliv Zemi či vesmír, ale člověka samotného a jeho poznávací schopnosti, které si tvoří skutečnost a jistotu ve sféře matematických vyjádření, které si sama vytváří. Moderní věda se točí v začarovaném kruhu, právě z toho důvodu, že její teorie jsou pouze na bázi teoretické a přichází do kontaktu jen se světem hypotetické přírody.

„Věda formuluje hypotetické teorie, které však bezprostředně nekonfrontuje se smyslově vnímatelným světem, ale používá je pro techniku experimentu, v níž experiment opět slouží jako zkouška pravdivosti teorie.“ (Arendtová,2009,s.370)

V kontextu s tímto poznáním se může jevit, že technika, jež byla vyvinuta z vědy, dokazuje pouze to, že svět, který si věda hypoteticky načrtla podle svých experimentů, se může stát reálným, lidmi vytvořitelným. Z toho můžeme usuzovat, že lidské schopnosti jednání a zhotovování získávají větší důležitost a moc, než tomu bylo kdy předtím, bohužel to může rovněž znamenat, že využití schopnosti tvořit svět skrze zhotovování a jednání nás uzavírá sama do sebe a odpírá nám nárok na

poznání přírody a universa, protože ty jsou předjímány ve shodě s procesy, které jsou zjišťovány v experimentu a ty si nemůžeme smyslově ani názorně představit. (Arendtová,2009,s.371)

„Moderní fyzikální obraz světa je nejen nepředstavitelný – což je za předpokladu, že příroda a bytí se nevyjevují lidským smyslům, jen přirozené-, ale též nemyslitelný, neuchopitelný pro pojmy a kategorie lidského rozumu“ (Arendtová,2009,s.372)

Tím co se stalo z hlediska duchovního nejpodstatnějším následkem objevů novověku, bylo pro autorku, převrácení hierarchického uspořádání mezi *vita contemplativa* a *vita activa*, tedy mezi teorií a praxí. Tím, co vedlo k tomuto převrácení, bylo především poznání člověka, že pokud touží po vědění a nových objevech. Lze to jen za předpokladu, že se vzdá nečinného přihlížení a chopí se iniciativy a pokusí se o to pomocí díla svých rukou. Rozšířil se názor, že pravda je vyjevována pouze iniciativním jednáním. Což můžeme vidět i na příkladu dalekohledu, který byl vytvořen lidskou rukou a pomohl nám přiblížit záhady universa. „*Jestliže chtěl člověk nabyt jistoty, musel hledat prostředky a cesty, jak si ji zjednat, a jestliže chtěl poznávat, musel něco konat.*“ (Arendtová,2009,s.373)

Existence jistoty měla ale dvě podmínky, které bylo nutné dodržet: muselo jít o věci, které člověk poznal sám. Z toho plyne, že se jednalo o matematické poznání, které pracuje s hodnotami, jež je rozum schopen najít sám v sobě a druhou podmínkou bylo, že tyto získané poznatky bylo možné ověřit iniciativním konáním. Tímto způsobem byl stvořen nový pojem pravdy, ve kterém ale již nejsme schopni poznat žádné společné prvky s tím starým filosofickým pojmem pravdy. V této vědecké pravdě již nenajdeme nároky po věčnosti či srozumitelnosti.

Převrácení hierarchického řádu mezi *vita activa* a *vita contemplativa*, nebylo pouze převrácením řádů mezi praxí a teorií jako takovou, mezi pozorováním a konáním, ale týkalo se především převrácení vztahu mezi myšlením a jednáním, kde teorie jako taková v původním významu nazřené pravdy zcela vymizela. V kontextu vědecké pravdy tu pro ni nebylo místo. Převrácení této hierarchie mělo za následek i obrat v rámci *vita activa*. Jak již víme, v činném životě se jednání dle tradičního pojetí nacházelo vždy na první příčce, bylo svázáno s politickou činností a jediným projevem svobody člověka. Tento vrchol pyramidy v rámci činností nyní připadl

zhotovování. Je to celkem logický důsledek plynoucí ze skutečnosti, že věci, které jsou dílem lidských rukou, umožňují poznání. I samo experimentování je procesem lidského *zhotovování*.

Autorka mluví o tom, že na prahu novověku a jeho způsobu, jakým se snaží dosáhnout poznání, můžeme spatřovat posun od otázek *co* a *proč* je něco tak jak je, k otázce *jak*. V novověku kdy je člověk přesvědčen o tom, že lze poznat pouze to, co sám vytvořil, je tedy přirozeným důsledkem, že u toho co sám nevytvořil, se to s pomocí experimentů a simulace přírodních podmínek snaží sám vytvořit, aby to mohl pozorovat a přiblížil se poznání. Přírodní vědy se vyznačují tím, že ačkoliv jsou podobné činnosti *homo faber*, jimiž je *zhotovování*, vytrácí se z nich jeden z jeho nejdůležitějších prvků, kterými jsou produkty. Na tomto místě je proces hlavním předmětem vědeckého pozorování.

„Pro homo faber zůstává proces zhotovování, jakkoliv je důležitý, spíše veskrze prostředkem k určitému cíli. Homo faber se pohybuje ve světě účelů, jež byly vytvořeny díky prostředkům, nikoliv ve světě, který je sám procesem, jako moderní svět, v němž žijeme.“ (Arendtová, 2009, s. 381)

Tento trend nezůstal stát jen u přírodních věd, ale přenesl se i do politické filosofie, jejíž hlavním cílem v tomto období bylo, jak uměle vytvořit společenství nebo stát. Političtí filosofové se obracejí do historie a na jejím příkladu se snaží zjistit jakým způsobem a hlavně z jakého důvodu došlo k spojení lidí v jeden stát či společnost. Ať již jde o Hobbesa, Locka či Rousseaua a jejich teorie, které se od sebe liší, důvod pátrání zůstává stejný. Jedná se především o proces, co stojí v centru bádání. V novověku došlo především k absolutizaci pojmu procesu, který se stává cílem, a převrací tím i to, že pro *zhotovování* byl primární produkt, který z něho vzešel a byl určitou zárukou trvalosti světa. Nyní je ve *zhotovování* viděn pouze způsob, jakým lze pozorovat proces vzniku a ten pak imitovat.

Tento nárok na *zhotovování*, který si kladly přírodní vědy a političtí filosofové novověku, dokonce odmítá i klasická politická ekonomie, jejímž nejvyšším cílem je produktivita a pohrdáním činností, jež k ní nevedou, uvědomíme-li si, že dokonce i Marx kladl požadavek na spravedlnost pro dělnickou třídu ve jménu produktivity. Právě *zhotovování* byla tou činností, která v důsledku novověkých objevů a moderní

filosofie ztratila nejvíce ze své podstaty. A tak není divu, že nastal další obrat, jímž byl do popředí zájmu postaven *animal laborans*. Karteziánská pochybnost ve spojení s postavením *homo laborans* na první příčku v rámci činností *vita activa*, bez podstaty jež pro něj byla dle klasické tradice určující, se stalo pro člověka tvůrce fatální.

Je důležité neopomenout, že změny novověku, které autorka kritizuje, se staly ve společnosti určované křesťanstvím. Křesťanská víra v nesmrtelnost jednotlivce otočila antický vztah mezi jednotlivcem a světem. Na místě, které dříve zastávala nepomíjivost světa, najednou stojí člověk. *“Co znamenalo křesťanské převrácení poměru mezi světem a člověkem pro politiku, lze nejlépe ilustrovat na tom, že život jednotlivce nyní zaujal právě to místo, na němž pro myšlení římské antiky stál život obce”* (Arendtová,2009,s.402) Nejvyšším statkem se tu tedy stává sám život, nikoliv svět. Tato myšlenka vycházející z křesťanství je typická pro celý novověk.

Současně při vzniku a rozšíření společnosti se jako jediná absolutní hodnota prosadil rodový život lidstva. Společenská teorie propagovaná Marxem, ve které se osobní pohnutky staly společenskou silou, jež určují rodový život lidstva, byly toho důkazem. Skrze práci, která zajišťuje uchování života rodiny a jednotlivého člověka, je život jednotlivce zapojen do života rodu. Jak autorka uvádí, Marx se mýlil, když si myslel, že úplné vítězství společnosti povede do „říše svobody“. (Arendtová,2009,s.60) Glorifikace práce u Marxe a vlastně v celém novověku je, dá se říci, způsobena záměnou mezi prací a zhotovováním, které je ve své podstatě na rozdíl od práce produktivní činností. Jak autorka uvádí, sám Marx říká, *„že je třeba již jediného kroku, aby práce a s ní i nutnost byly z oblasti lidského života odstraněny“* a dále uvádí *„Říše svobody ve skutečnosti začíná teprve tam, kde přestává... práce“* (Arendtová,2009,s.113) I když se to zdá být utopistickou teorií, z pohledu Marxe bylo tedy právě osvobození se od práce identické s osvobozením se od nutnosti, protože by to znamenalo nakonec osvobození se od nutnosti spotřeby a látkové výměny, která probíhá mezi člověkem a přírodou, kde látková výměna je nejzákladnější podmínkou samotného života. (Arendtová,2009,s.166) Svoboda je tedy i dle Marxe možná až po vymanění se z nutnosti. Marxismus zastává pozitivní pojetí svobody, stejně tak jako Arendtová.

Autorka s politováním uvádí, že *animal laborans* se stal v novověku a moderní době bohužel vítězem v tomto klání lidských činností v rámci *vita activa* a ve svém

největším úpadku se ze společnosti práce stává pouze společnost zaměstnanců, kde již člověk absolutně rezignuje na svou individualitu a je plně vnořen do proudu procesu života, který je vládcem rodu. (Arendtová,2009,s.411) Snad pouze myšlení utrpělo v kontextu novověkého vývoje nejmenších škod, a i když není zahrnuto do činností *vita activa* je jednou z nejdůležitějších lidských schopností. „*Myšlení zůstává možností a nepochybně též zkušeností všude tam, kde lidé stále žijí v podmínkách politické svobody. Ale také pouze tam*“ (Arendtová,2009,s.415)

Zdá se, že pro Arendtovou je novověk opravdu zásadním obdobím historie, jako kdyby zrovna v něm se staly ty největší chyby a lidské přešlapy, které vedou společnost špatným směrem. Její kritika je neúprosná a málokde na tomto období nachází něco dobrého, téměř vůbec se v knize *Vita activa* nezmiňuje o renesanci, která nacházela svůj ideál v antické době, a mohlo by se zdát, že zrovna v té by autorka mohla najít kladné rysy novověku. Novověk je tedy pro ni obdobím, které charakterizuje odcizení se člověka světu, určitá ztráta lidskosti, kterou spatřuje v jednání a především je plný změn, jejichž dopad nebylo možné předem předpokládat. Pro svobodu je obdobím, ve kterém bylo velice náročné se vyjevit.

3. Mezi minulostí a budoucností - „Co je svoboda“

Kniha *Mezi minulostí a budoucností* je sbírkou esejů Hannah Arendtové, která poprvé vyšla v roce 1961 pod originálním názvem *Between Past and Future*. V češtině byly poprvé vydány první čtyři eseje nesoucí název *Krise kultury* a až v roce 2002 u nás vychází zbytek původního svazku pod názvem *Mezi minulostí a budoucností*.

Pro pojem politické svobody je nedůležitější částí esej, jež nese název *CO JE SVOBODA?* V tomto esejí se autorka zabývá nejen pojmem svobody vnější, která nám byla představena již v knize *Vita activa* a je politickou svobodou, ale i pojmem svobody vnitřní, jejíž původ lze spatřovat ve filosofické tradici stejně tak jako důsledek křesťanství. Vnitřní svoboda je nezávislá na vnějším světě a bývá ztotožňována se svobodnou vůlí. Jak již bylo řečeno, Arendtová se ve svých dílech nesnaží o přesnou definici pojmu svoboda, ukazuje nám spíše různé názory a pohlížení na tento pojem, které se během historie měnily a stále se nás snaží upozornit na důležitost svobody vnější, která je závislá na politickém prostoru a jednání.

Autorka vnímá složitost, jež před ní staví úkol jakým způsobem koncipovat svobodu. Definovat něco tak nehmatatelného jako je svoboda, se stává úkonem tak nereálným, jako je třeba pro naši mysl představit si „hranatý kruh“. Tato složitost je zapříčiněna nejen její neuchopitelností, ale také spory, které se ohledně ní vedly po celou naši historii. Rozpor, který je v nás vzbuzován po té, co si položíme otázku po tom, co je svoboda, je způsoben také bojem mezi naším vědomím a svědomím, které se nám snaží ukázat, že pokud jsme svobodné bytosti, jsme zároveň odpovědní za naše činy a mezi zkušeností, jež je nám předkládána vnějším světem řídícím se zákony příčinných souvislostí. Lidskou svobodu pokládáme za automatickou pravdu ve všech praktických a zejména politických otázkách a právě na tomto přesvědčení se v lidských společnostech tvoří nové zákony, konají rozhodnutí a vynášejí soudy. Na druhou stranu v oblastech vědeckých a teoretických snah je existence svobody vyloučena, protože předpokládají, že se naše životy řídí především kauzálními zákony, a tak, i kdyby v nás bylo obsaženo svobodné já, není vyjeveno ve vnějším světě takovým způsobem, aby nemohlo být zpochybněno. Proto se z něj nemůže stát

předmět teoretické ani vědecké výpovědi. Proto ani z pohledu psychologie nemůže být zkoumána především z toho důvodu, je-li svoboda hledána v nejnějnějším nitru člověka, kde se tedy předpokládá její oblast existence, musí vzít v úvahu, že stejný příčinný předpoklad jaký hraje síla na poli pohybu v přírodě, je v oblasti nitra člověka motiv příčinnou chování. (Arendtová,2002,s.129)

Jak v oblasti lidských věcí, tak i v této oblasti je kritérium kauzality nemožno použít, protože nejsme schopni předpověditelnosti tak, jako v oblastech přírodních, nejen z důvodu obsáhlého počtu faktorů, ale především z důvodu, že lidské motivy nám zůstávají skryté. To také znamená, že ani praktická nepředpověditelnost není zkouškou svobody. Autorka mluví o tom, že za osvětlení těchto jevů můžeme poděkovat především Kantovi.

„Za vyjasnění těchto podivností vděčíme nejvíce Kantovi, jeho náhledu, že svobodu nelze poznat vnitřním smyslem v oblasti niterné zkušenosti o nic víc než smysly, kterými poznáváme a chápeme svět.“ (Arendtová,2002,s.130)

Mysl je tou oblastí, která urovnává smyslová data bez toho, aby brala ohled na jejich povahu, a tak se stává tou, jež umožňuje zkušenost. Rozpor mezi praktickou svobodou a teoretickou nesvobodou se týká nejen rozdělení mezi vědu a etiku, ale je obsažena i ve zkušenosti, která je námi zakoušena každý den, a posléze z této zkušenosti věda i etika vycházejí. Jeví se, že nikoliv vědecká teorie, ale samo myšlení ve svém původním kontextu zapříchňuje znicotnění a rozmělnění svobody, na níž je závislé naše jednání, protože ve chvíli kdy se navracíme zpátky k našemu činu, který jsme vykonali jako svobodně jednáající osoba, se tento čin dostává do poddanství dvou různých druhů příčinnosti, za prvé je to kauzalita naší vnitřní motivace a za druhé spadá pod kauzální zákony, jimiž je ovládán náš vnější svět. Jak autorka říká, Kant si tento problém vyřešil po svém, a to tím, rozlišil „čistý“ teoretický rozum a „praktický rozum“ v jehož centru je obsažena naše svobodná vůle. Je ale důležité vzít v potaz, že ten kdo jedná dle své svobodné vůle, si nikdy nezjevuje smyslů vnímajícím okolní svět, ale také ani vnitřnímu smyslu, pomocí kterého já vnímá samo sebe. (Arendtová,2002,s.130)

Oblastí, na jejímž poli byla svoboda vždy zakoušena a odjakživa obsažena v rámci každodenní zkušenosti, je bez debat sféra politická. Což nám dosvědčuje i to, že uvažujeme-li v dnešní době o svobodě, automaticky nám přijde na mysl politika a skutečnost, že člověk je jednající bytost. Právě jednání a politika jsou fenomény, o kterých by nebylo možno ani přemýšlet bez předpokladu existence svobody. Pokaždé když je řešena jakákoliv politická otázka přichází na mysl aspekt lidské svobody, bez toho by to ani nebylo možné. Právě svoboda je tím pravým důvodem proč lidé žijí spolu v politických formacích, bez existence svobody by život v politických společenstvích postrádal jakýkoliv smysl. „*Raison d'être politiky je svoboda a jejím zkušenostním polem je jednání*“ (Arendtová,2002,s.131) Tato jedna věta zdá se býti výstižnou pro to jakým způsobem Arendtová chápala pravou ideu politické svobody. Smysl bytí té pravé svobody spatřovala především v politickém jednání, byl to pro ni jediný správný a ideální způsob jak svobodu vyjádřit. Tato svoboda je tím, co u autorky můžeme nazvat svobodou vnější, a zdá se být protikladem k svobodě vnitřní, kterou autorka též popisuje.

Takzvanou „vnitřní svobodu“ obsaženou v nitru člověka autorka popisuje jako místo, do kterého se lidé mohou schovat a zakoušet pocit svobody, jsou-li k tomu donuceni vnějšími podmínkami. Tento vnitřní pocit, který se odehrává jen na poli soukromém a není žádným způsobem projeven do společnosti a veřejného prostoru, zůstává tedy plně apolitický. Zároveň je důležité, že i pro vnitřní svobodu je podstatný aspekt zkušenosti svobody vnější, svoboda byla do nitra člověka přesunuta až v té chvíli, kdy nebylo možné zakoušet zkušenost svobody vnější. Zkušenost vnější politické svobody stále zůstává předpokladem pro svobodu vnitřní. (Arendtová,2002,s.131)

Stává se důležitým aspektem uvědomit si, že tato svoboda odehrávající se v našem nitru, kam nemá přístup nikdo jiný než já sám a je osobní ochranou proti vnějšímu světu se neodehrává v srdcích nebo myslích lidí, protože obě tato místa fungují i ve vztahu s vnějším světem lidí. Niternost, jež tu popisujeme jako sféru absolutní svobody v našem nitru, byla objevena jako důležitý nárok v období ke konci starověku lidmi, kterým chybělo ve světě jakékoliv vlastní místo. Nebyla u nich splněna základní z podmínek pro fungování ve světě, toto vlastní místo bylo již od dob antiky až po polovinu 19. století nezbytnou podmínkou pro existenci svobody. Arendtová mluví o tom, že budáme-li po vzniku teorie, podle níž je lidskou

svobodu možné najít v nitru člověka, musíme se obrátit hluboko do historie a to k příslušníkům lidových sekt pozdní antiky.

„A tak lze dosud nejpřesvědčivější argument pro absolutní převahu niterné svobody nalézt v jednom Epiktétově eseji, který začíná tvrzením, že svobodný je ten, kdo žije tak jak si přeje.“ (Arendtová,2002,s.132)

Autorka upozorňuje, že tento výrok je opakováním Aristotelova výroku „svoboda, znamená to, že člověk dělá, co chce“, (Arendtová,2002,s. 132) ale že tento výrok naopak Aristoteles v *Politice* používá tím způsobem, že jeho pronášející jsou lidé, kteří to co je svoboda, nevědí.

Ve starověku byla svoboda možná jen za těch podmínek, že si člověk podmanil jiné lidi, a vymanil se tím z područí nutnosti, pro svobodu bylo také nutné mít své vlastní místo na zemi, prostor, který mohl nazvat domovem. Snahou Epiktéta bylo přesídlit tyto světské vztahy do nitra člověka. Zároveň odhalil, že tou největší mocí je moc člověka nad sebou samým a že oblast, v níž je poután a nejvíce mu patří, je jeho vnitřní prostor i z toho důvodu, že je daleko snadněji chráněna před nebezpečím, které přináší vnější svět.

Ještě předtím než se svoboda stala aspektem, jenž je usídlen v lidské vůli nebo schopností myšlení, kterým je člověk nadán, se svobodou rozuměl stav, v němž se ocital svobodný člověk, svobodný stav umožňoval především kontakt s jinými lidmi, možnost pohybovat se bez zábran a pokud si člověk přál, odcestovat. Podmínkou pro to bylo především osvobodit se od nutností, které jsou spoutány se životem. Tento stav osvobození ale nebyl zárukou svobody, byl jen nutným předpokladem, bez kterého by svoboda nebyla možná. Svoboda se mohla objevit až ve chvíli, kdy byly vytvořeny podmínky pro její existenci a těmi podmínkami bylo především vytvoření veřejného prostoru, společnost druhých lidí, pluralita, rovnost mezi občany. Potřebovala politický prostor, v němž se každý svobodný občan mohl projevit a zároveň se stát i součástí jeho tvoření. (Arendtová,2002,s.133)

Bez tohoto politického prostoru samozřejmě je možné vytvořit společenství, není v něm ale obsažena svoboda. Jedná se především o různé kmenové společenství nebo soukromé domácnosti, v nichž se lidé drží pohromadě především z důvodu nutnosti, jež je jim ukládána životem. Tato společenství se drží pohromadě kvůli zachování života jednotlivce a rodu, ne z důvodu zachování světa. V tyranských

systémech vlády, kde není svět dějištěm jednání a promlouvání a lidé zůstávají uzavřeni v soukromé sféře, nemůže být vnější svoboda, pro niž je podstatný politický veřejný prostor, světskou skutečností. (Arendtová,2002,s.133)

„ Svoboda jako vykazatelný fakt a politika spadají v jedno a patří k sobě jako dvě strany téže mince“ (133)

Byl to právě vzestup totalitarismu, který si kladl za podmínku, aby vše bylo podřízeno nárokům politiky. Diskriminace lidských práv na soukromí a svobody, jenž není v podruží politiky, se stává bodem, který zpochybňuje shodu mezi politikou a svobodou. Dokonce začínáme být nakloněny k názoru, že svoboda začíná až tam, kde prostor politiky končí.

Vymezení pojmu svoboda, jako možnosti svobody od politiky, se nám formuje nejen v kontextu totalitních systému, ale je tu obsažena již v politických teoriích ze 17. a 18. století, ve kterých se politická svoboda shodovala s bezpečím. Nejdůležitějším záměrem politiky bylo zajistit lidem bezpečí. Toto zajištěné bezpečí se stalo zárukou svobody. Pojem svoboda tu tedy byl charakteristickou podstatou činností odehrávajících se mimo politickou oblast. Autorka uvádí, že takto svobodu chápal v některých částech své práce dokonce Montesquieu. Vzestup politických a sociálních věd 19. a 20. století ještě více umocnil rozpor mezi politikou a svobodou. Jak autorka říká, vláda se sama sebe pasovala na ochránkyni chodu života, preference společnosti a upustila od ochrany svobody. Politika a svoboda byla oddělována již po celý novověk.

Jednání, jež nám zaručuje svobodu, se nesmí ohlížet ani na motiv ani na výsledek svého činu. *„Cíl jednání se mění a závisí na proměnlivých okolnostech světa; rozpoznat tyto okolnosti není věcí svobody, nýbrž správného či špatného úsudku. Vůle viděná jako určitá oddělená lidská schopnost, následuje až za úsudkem.“* (Arendtová,2002,str.136)

Autorka popisuje, že svobodné jednání pramení z *principů*. Tyto principy získávají podnět k tvoření jakoby z vnějšku a objevují se až v realizaci činu. Princip je nevyčerpatelný element a je možné ho donekonečna opakovat, jeho všeobecná hodnota není vázána na jednotlivce či určitou společnost. Zjevují se především v jednání a trvají jen po dobu, kterou je realizováno. Tyto všeobecné principy jsou

především čest, sláva, láska a rovnost, strach, nedůvěra a nenávist. Pokaždé když se principy objevují ve světě, vyjevuje se s nimi zároveň i svoboda nebo nesvoboda. Svoboda trvá jen po dobu jednání, ani před ním, ani po jeho ukončení. Můžeme vidět, že pro autorku, má politická svoboda ten nejdůležitější význam, je spojena přímo s jednáním a s politickou angažovaností. Svoboda nesmí brát ohledy na důsledky svých činů, nestará se o život jednotlivce ani rodu, ta pravá politická svoboda je spojena s existencí a tvorbou našeho lidského světa, zjevuje se jen za předem daných podmínek a je vyjevena pouze po dobu trvání jednání. Přesně tak, jak tomu bylo v polis.

Svobodu jako podstatu jednání nachází autorka v Machiavelliho pojmu virtú - „*zdatnost, s níž člověk odpovídá příležitostem, které před ním otvírá svět v podobě fortune.*“ (Arendtová, 2002, s. 137) Tomuto pojmu svým smyslem nejvíce odpovídá slovo *virtuozita*, které je přisuzováno interpretačním uměním. V jednání můžeme naléznout shodné prvky s virtuozitou, jsme oprávněni dokonce říci, že každé jednání v sobě obsahuje prvek virtuozity. Cílem interpretačních umění je především sám proces interpretace, nevytváří žádný výsledný produkt. Už Řekové přirovnávali politiku k umění tance, hře na flétnu, mořeplavbě či ranhojičství. Bylo by ale chybou chápat politiku jako určitý druh umění, stát jako umělecký výtvar svých stvořitelů, produkt, který je vytvořen jinými druhy umění než je interpretační, pomyslíme-li například na sochu, jež vytesal z kamene sochař, stává se produkt toho zhotovování trvalým, nezávislým na svém stvořiteli, je schopen existence bez jakékoliv další péče o něj. Oproti tomuto chápání umění je politika pravým protikladem. Doba po jak dlouho trvá politická instituce je přímo úměrná době po jakou lidé jednají, pečují o ni, tvoří. Není výsledným produktem nezávislým na péči svého stvořitele. Bez jednajících lidí by jakákoliv politická instituce zanikla. Umělci, kteří něco vytvářejí zhotovováním, jsou při své tvorbě schováni před veřejností. Proces, při němž tvoří, není určen pro objevení se ve světě. Nezáleží na tom, je-li tvůrce při procesu tvorby svobodný. Aspekt svobody, který je určitě přítomen při tomto procesu, setrvává skrytý, podstatný je jeho výsledek. Toto je další rozpor, kvůli kterému politiku nemůžeme přirovnávat k uměním kreativním, které vytvářejí nějaký produkt. Pro existenci politiky a jednání je třeba obecnstvo při procesu tvorby, stejně tak jako v interpretačním umění, bez veřejného prostoru a diváků nemá smysl. V obou dvou případech nic není před započítím jednání a nic hmatatelného nenacházíme ani po

jeho ukončení, trvá pouze po dobu procesu, kdy je vyjeveno světu. Jednání i interpretační umění, jež předvádějí tanečníci, herci a hudebníci potřebují pro svoji tvorbu tedy ustavený veřejný prostor, kde se toto může odehrávat, potřebují společnost druhých lidí. A právě takovým prostorem pro vyjevení svobody byla řecká polis (Arendtová, 2002, tr. 138)

Právě v době řecké polis a již nikdy jindy, nebyla přikládána politické sféře a svobodě, kterou umožňovala, taková důležitost jakou nesla v období řeckého starověku. Antická politická společenství byla ustanovena z důvodu sloužit svobodě, která se mohla vyjevit mezi sobě rovnými lidmi. V polis se stala svoboda skutečností každodenního světa. „ *V tomto prostoru je svoboda realitou světa, spočívajících ve slovech, která lze slyšet, ve skutečích, které lze vidět, v událostech, o nichž se hovoří, na něž se vzpomíná, z nichž povstávají příběhy, které se nakonec zařadí do velké knihy lidské historie*“ (Arendtová, 2002, s. 138) Můžeme vidět, že pro autorku, jakákoliv věc se v polis stane, je událostí politického rázu.

I když by bylo možná jednodušší hledat svobodu v lidské niternosti, síle vůle a myšlení, protože každé naše konání přece z psychologického úhlu pohledu předpokládá aspekt myšlení a vůle, jež dá impuls k započetí jednání. Nežádáme přeci, aby naše myšlení bylo tolik omezené s ohledem na vnější svět, jako naše jednání. Autorka popisuje, že můžeme nalézt dokonce tvrzení, že dokonalá svoboda je nemožná paralelně s existencí lidí žijících ve společnosti, že ji lze myslet pouze vně oblasti politiky. Dokonce i liberalismus se dle autorky odpoutal od ochrany svobody světa a přiklonil se k ochraně svobody jednotlivce, ztotožnil svobodu se starostí o bezpečnost života jednotlivce a společnosti. Jakoby i on sám žádal svobodu od politiky. Domníváme-li se, že Arendtová je liberální autorka, tak zrovna v tomto bodě se s liberalismem zcela rozchází. I přes vnější okolnosti, druhou světovou válku, holocaust, vznik totalitních systémů zůstává autorka přesvědčena, že politika a svoboda jsou úzce spojeny a je chybou je rozdělovat, i když se obrací blíže ke svobodě vnitřní, je přesvědčena, že i ta je založena na zkušenosti politické svobody a pouze je-li nám tato svoboda odeprána, hledáme ji ve svém nitru.

Přes rozšiřování sociální a ekonomické sféry do politického prostoru zůstává základní cnotí politiky odvaha. Odvaha, kterou nechápeme jako neohroženost jednotlivce, který riskuje svůj život se záměrem žít naplno, ale jako kvintesenci veřejné oblasti. Odvaha je nezabývat se primárně životy jednotlivců a jejich zájmy,

což je prvotním úkolem soukromé sféry, ale vystoupit z toho bezpečného prostoru do veřejné oblasti, kde je tímto hlavním zájmem svoboda světa.

Myslet svobodu v politice není jednoduché už z toho důvodu, že se nemůže opřít o historickou tradici novověku, kde hrál ústřední roli život, ani o filozofický koncept svobody, v němž byla svoboda umístěna do nitra člověka a jeho myšlení, kde k tomu aby byl člověk svobodný se musel obrátit k sobě a odvrátit se od světa, ani o křesťanský koncept svobody, kde svoboda byla ztotožněna s vůlí. V antické tradici byl fenomén svobody spatřován striktně pouze v politické oblasti. (Arendtová,2002,s.141) Již proto, zdá se být odvážné, že se autorka pouští do tak těžkého úkolu, své myšlenky vede proti křesťanskému i filozofickému konceptu svobody a opírá se pouze o jedno období v dějinách.

Zaměříme-li se na problém duality je důležité si uvědomit, že aspekt samoty byl v antické době dobře znám, dualita ve vztahu k sobě samému a světu, filosof se musel obrátit sám k sobě a vyvarovat se světa, aby mohlo být přemýšlení možné. Dualitu spatřovala filozofická antická tradice také ve vztahu mezi duší a tělem.

Augustin se stal prvním filosofem, který spatřoval dualitu v centru vůle. Rozpor uvnitř jedné mohutnosti byl do této chvíle dialogem, který vedu sám se sebou a je podstatou myšlení. *„Dualita, rozdvojenost v jednom, která charakterizuje situaci osamocené a uvádí v pohyb myšlení, má na vůli účinek právě opačný - ochromuje ji a uzavírá uvnitř sama sebe. Chtít o samotě znamená vždy velle i nolle, současně chtít i nechtít“.* (Arendtová,2002,s.142)

Augustin tedy přichází s novou myšlenkou, která byla do té doby neznámá. Skutečnost, že si můžu sám sobě rozkázat a přitom neuposlechnout, je důkazem přítomnosti chci i nechci ve vůli zároveň. Od této chvíle, kdy panuje uvědomění o rozlomenosti vůle, stává se pro nás antická představa rozumu jako pána vášně neuvěřitelná. *„Vůle, vůle-moc a vůle k moci jsou pro nás téměř identickými pojmy. Sídlem moci je pro nás schopnost vůle, tak jak ji člověk zná a zakouší ve styku se sebou samým.“* (Arendtová,2002,s.143)

Období renesance rozdělilo teoretiky na dva odlišné tábory. Jedním byli, jak je autorka nazývá, „otcové politické vědy“ a ti definovali své teorie na základě nových objevů, které přinesly přírodní vědy. Zástupcem tohoto tábora byl například Hobbes. Druhým táborem byli ti, kteří se obrátili k politické praxi antiky, představitelem tohoto tábora je Montesquieu. Montesquieu striktně rozlišoval svobodu na politickou

a filosofickou. Filosofickou svobodu spatřoval ve cvičení vůle, nezávislou na vnějším světě lidí. V politické svobodě naopak spatřoval to, že toho, co by jedinec měl chtít vykonat, je schopen, spočívá v jednání. Autorka uvádí, že vůli objevili lidé až tehdy, když zakusili její bezmoc. Vůle přikazuje sama sobě, je neúplná, a pokud tedy, je vůle v člověku obsažena, musí se projevovat ve své dualitě, jako kdyby tyto vůle byly dvě a soupeřily neustále ve vnitřním boji o moc nad duší člověka. Vůle je tedy svobodná i nesvobodná zároveň. (Arendtová,2002,s.144). Můžeme vidět, že myšlenka o rozdvojenosti vůle autorce připadá logická. V obou jejích dílech, kterými se v této práci zabýváme lze sledovat velkou inspiraci Augustinem, ať již jde o jeho myšlenku svobody spojené s počátkem či o rozdvojenost vůle.

Autorka byla přesvědčena o tom, že až ve chvíli kdy se svoboda stala ve filosofii tématem, jež je možno probírat, protože se její působnost přesunula z politiky do oblasti lidské vůle a byla ztotožněna se svobodnou vůlí. A až v této chvíli se stala ústředním problémem filosofie, od té doby se mohla opět objevit v politické sféře.

„Díky filosofickému posunu od jednání k vůli k moci, od svobody jako stavu určitého jsoucna, který se projevuje jednáním, k liberum arbitrium, přestal být ideál svobody virtuozitou, ve smyslu jak jsme popsali výše, a stal se suverenitou, ideálem svobodné vůle, která je na druhých nezávislá, popřípadě nad nimi vítězí.“ (Arendtová,2002,s.145)

Známým představitelem teorie suverenity odvozené z vůle byl Jean Jacques Rousseau, jenž prezentoval politickou moc takovým způsobem, který výrazně připomínal individuální vůli – moci. Jeho přesvědčení, že moc musí být nedělitelná už jen z toho důvodu, že rozdělitelnost vůle si také nelze představit. Zastával názor, že ve státě, který by byl ideální, by spolu občané vůbec neměli přijít v kontakt a *„každý občan by měl mít pouze své myšlenky“* (Arendtová,2002,s.146) S jeho teorií autorka nesouhlasí a chybnost jeho tvrzení dokazuje logickými argumenty. Za prvé je to fakt, že *„pro vůli by bylo absurdní zavazovat se do budoucnosti“* přesto, že budoucnost nemůžeme předpovědět a prvkem, který je pro ni charakteristický, je nepředvídatelnost, jsou všechny smlouvy a zákony v politických uspořádáních ustanoveny s ohledem na budoucí konání, s ohledem na to, že je v lidských schopnostech možné něco slíbit a tento slib následně dodržet. Druhým argumentem

je to, že společnost ustanovená na zákazu kontaktu mezi lidmi, nemožnosti vyjádřit svůj názor, formovat myšlenky v diskuzích s druhými, vypuštění tak podstatné činnosti jednání, pak by takto koncipovaný stát byl pouhou tyraní. Již z tohoto důvodu, autorka spatřuje ve splynutí svobody a suverenity v jedno, ten nejnebezpečnější následek, který vůbec ztotožnění svobodné vůle se svobodou mohl mít. Tímto způsobem bude svoboda buďto plně popřena, vyloučena nebo nás dovede k myšlence, že svobody je možno dosáhnout jen na úkor svobody jiných. (Arendtová,2002,s.146)

„Chtějí-li lidé být svobodní, pak je to právě suverenita, které se musí zříci“
(Arendtová,2002,s.147)

Autorka nám předkládá na etymologii slov rozdvojenost pro pojem jednání, kterou můžeme nalézt jak v původní řečtině, tak i v latině. V řečtině jsou to dvě slova s odlišným významem, první z nich je *ἀρτεῖν*, který znamená vést, počínat a vládnout, druhým slovem pro jednání je *πράττειν* jehož významem je něco zdolat nebo vykonat. V latině jim pak náleží slova *agere* a *gerere*. Sledujeme tedy, že i v latině i v řečtině se neobjevuje jednání jen v jednom stupni, ale ve dvou. První z těchto stupňů vždy značí počátek něčeho nového. Znamená-li slovo *ἀρτεῖν* vést, počínat a vládnout lze z toho vyvodit že, jsou to schopnosti svobodného člověka, který se vymanil z područí nutnosti a funguje ve veřejné sféře, jak již víme být svobodný a počínat něco nového znamená to samé. Druhým stupněm je slovo *πράττειν*, které znamená schopnost dokončit započatý čin s pomocí ostatních lidí. V latině je tomu trochu jinak. V Římě se svoboda pojila s jeho počátkem. Za svobodu bylo pokládáno dědictví, které jim bylo zanecháno zakladateli Říma. Svoboda spočívala ve správě města a odpovědnosti za její trvání, vzkvétání a rozšiřování. Právě tento počátek byl autentickým elementem řecké svobody.

U Augustina, který je představitelem raného křesťanství můžeme nalézt v jeho díle *De civitate Dei O obci boží* formulaci svobody, kterou bychom od křesťanského autora rozhodně nečekali. V jiných dílech formuluje svobodu jako *liberum arbitrium*, která se stala pro křesťanskou tradici stěžejní. V díle *O Obci boží* svobodu pojímá jako něco co náleží k lidské existenci na světě. Vypadá to, že zrovna v tomto díle vyplouvá na povrch více než kde jinde, že je nejenom křesťan, ale stejně tak i Říman

a právě římská tradice svobody je svázána s počátkem a aktem založení. Říká, že svoboda se ve světě vyjevuje s příchodem člověka na svět. Svět je trvalý, je tu před zrozením člověka a zůstává i po jeho smrti. Právě do světa člověk vstupuje a přináší s sebou prvek svobody. Člověk je schopen počínání a v počátku je spatřována svoboda.

„Člověk je svobodný proto, že sám je počátkem a byl jako takový stvořen poté co již počal existovat vesmír“ (Arendtová,2002,s.149)

Augustin byl autorem, který jako první vyjádřil ústřední politickou zkušenost antického Říma, v níž svoboda tkvěla v počátku a aktu založení. Autorka zmiňuje, že je přesvědčená o tom, že pokud bychom vzali zcela vážně slova Ježíše Nazaretského i v jejich filosofických důsledcích byli by pro nás velkým překvapením. V určitých částech Nového zákona je možno nalézt neobyčejné porozumění svobody a zejména moci, která je jí vlastní. Není to vůle, která odpovídá této schopnosti moci, ale víra. Odhlédneme-li od nadpřirozených zázraků, jež jsou plody víry, a zaměříme se na zázraky, které činní lidé, jsou tyto zázraky vždy přerušením řetězce automatických procesů, přerušením každodenního chodu věcí. Automatické procesy jsou vždy součástí lidského života a ani politický život a jednání nejsou výjimkou, dějí se v pozadí automatickým procesů, o nichž mluvíme jako o historických a spějí ke stejnému automatismu jako procesy v přírodě a vesmíru.

„Automatismus je inherentní součástí všech procesů, ať už je jejich původ jakýkoliv: proto člověka ani národ nebo celé lidstvo nemůže nikdy osvobodit jednotlivý čin, jednotlivá událost a jednou provždy je zachránit“ (Arendtová,2002,s.150)

Mezi vlastností těchto automatických procesů patří i schopnost způsobit zkázu lidského života. Jakmile je nějaký proces zautomatizován stane se ničivými a probíhá v periodách od bytí k nebytí, od života k smrti. Obrátíme-li se k historii, nalezneme mnoho případů úpadků civilizací a jejich stagnace, kde jakoby zkáza vycházela přímo z biologické nutnosti. Období, po které se vyjevovala svoboda vnějšímu světu, byla vždy velice krátká. Naštěstí po období zkamenělých civilizací zůstává svoboda a s ní spojené schopnosti počínání a jednání nedotčené. Bohužel

pokud není možné, aby se svoboda vyjevila světu, zůstává ve skrytu a není vyjevena světu, nemůže být světskou ani politickou záležitostí. V tomto případě není svoboda prožita skrze jednání, ale jako možnost, která byla člověku dána s jeho příchodem na svět. Je přítomna ve všech lidských činnostech, ale plně se může vyjevit až v případě že ji jednání vytvoří veřejný prostor, kde se může zjevit před lidmi. Každé konání bez ohledu na to kdo jej činí, přeruší-li proud automatismu se stává něčím, co nemohlo být očekáváno, stává se „zázrakem“. A pokud počátek a čin jsou skutečně ve své podstatě to samé, znamená, že je v lidských silách tyto zázraky vytvářet. I když to zní trochu zvláštně, uvědomíme-li si že každé nové jsoucno se objevuje ve světě s potenciálem nekonečné pravděpodobnosti, z této nepravděpodobnosti nakonec vzniká naše realita, vše co považujeme za skutečné. Existence lidí je také zapříčiněna takovýmto řetězcem zázraků – vznik vesmíru, vznik slunce, země a podmínek, v nichž bylo možné organického života, z něhož se s nižších živočichů vyvinuli lidé.

„ Neboť z hlediska procesů ve vesmíru a v přírodě a jejich statisticky nesmírně početných možností je něčím nekonečně nepravděpodobným, že se z vesmírného dění vynořila Země, že z anorganických procesů vznikl život, že z organických proměn se vyvinul člověk“ (Arendtová,2002,s.151) „Vlastní účinek událostí nelze nikdy zcela vysvětlit, jejich skutečná podoba principiálně překračuje veškeré anticipace.“ (Arendtová,2002,s.151)

Zkušenost s jakou lidé zakouší zázraky je přirozená a přítomná v každodenním životě. Na příkladu přírodních procesů nám autorka ukázala, že to, co v rámci každodenního života považujeme za skutečné, vzniklo zajímavou shodou nepředvídatelných událostí. I když tento příklad není zcela přenosný na oblast lidských vztahů, protože v rámci politických nebo historických procesů nelze zcela spoléhat na tento prvek nekonečné nepravděpodobnosti, který vstoupí jako zázrak do zautomatizovaných procesů, naštěstí jej nelze ani vyloučit a ta možnost tu stále trvá.

Vezmeme-li v úvahu, že člověk je oním *initium*, tedy počátkem o kterém mluvil Augustin, a je tedy jednající bytostí jenž se svou iniciativou, která je mu vlastní vstupuje do historických procesů a nabourává jejich automatické procesy pak se nezdá býti pošetilé očekávat zázraky i v politické sféře. Autorka říká, že čím blíže se zdá být katastrofa, tím více zázračné události budeme spatřovat ve svobodně

vykonaném činu, protože katastrofa je automatickým procesem a spása něčím neočekávaným.

Možnou záchranou před všepohlcujícími automatickými procesy je nadání člověka jednat a tím umožnit svobodě aby se vyjevila světu.

„Rozhodující rozdíl mezi nekonečnými nepravděpodobnostmi, na nichž spočívá skutečnost našeho pozemského života, a zázračným charakterem, který je vlastní všem událostem, jež ustavují historickou skutečnost, spočívá v tom, že ve sféře lidských věcí autory zázraků známe. Jsou to lidé, kteří je konají, lidé kteří mohou zakládat svou vlastní skutečnost, protože přijali onen dvojitý dar, dar svobody a dar jednání.“ (Arendtová,2002,s.152)

4. Závěr

Cílem mé bakalářské práce bylo přiblížit pojetí svobody v dílech velké politické myslitelky 20. století Hannah Arendtové. Tato autorka, jež neměla ráda, když ji někdo označoval za filozofku, se stala uznávanou osobností v kruzích myslitelského světa. Její díla se vyznačují nejen inspirativními myšlenkami a v mnoha pohledech novátorským přístupem, ale také důkladnou analýzou všech problémů, kterými se zabývá, překvapivými rozsahem znalostí z různých oborů a především také krásným literárním stylem, který by se dal někdy přirovnat až k poezii. Zabývá se především problémy lidského světa a snaží se o přiblížení a porozumění oblastem lidského života. Zaměřuje se v prvé řadě na kvalitu jeho prožívání a podmínky, kterými je tato kvalita omezena, ať již to jsou podmínky, jež vycházejí z přírody, nebo ty, které si na světě vytváříme sami.

I když její výchozí podmínky nebyly zrovna ideální, dokázala potíže, jež jí způsobil židovský původ a druhá světová válka, překonat a inspirovala se jimi. Jedním z nejznámějších děl z její tvorby se stal třísvazkový elaborát s názvem „*Původ totalitarismu*“, ve kterém se zabývá antisemitismem, imperialismem a totalitarismem. Velkou měrou ovlivnilo její tvorbu i studium u velkých filozofických osobností 20. století. Nebyla představitelkou žádného filosofického ani politického směru, a mluví-li se o Arendtové jako o liberální autorce, je důležité si uvědomit, že například v otázce svobody nebyla s liberalismem zajedno. Ideál svobody spatřovala v politické svobodě. Nejbližší a téměř dokonalé pojetí smyslu politické svobody nalezla v klasické řecké *polis*, kde byla svoboda vyjevována jako skutečnost v každodenním životě. Podmínkami, jež byly pro svobodu určující, jsou vytvoření veřejného prostoru, pluralita, možnost jednání a s ním spojený politický způsob života.

V knize „*Vita activa*“ staví vedle ideálního způsobu života, jenž byl spatřován ve *vita contemplativa*, lidský činný život. *Vita activa* je souhrnné označení pro tři základní lidské činnosti: práce, zhotovování a jednání. Práce odpovídá aktivitám, které uspokojují základní lidské nutnosti, bez kterých by nebylo možné přežít. Její produkty jsou určeny k okamžité spotřebě. Zhotovování tvoří umělý svět věcí a jeho produkty jsou trvalejšího rázu. Tyto dvě činnosti se odehrávají v soukromé sféře, a

proto není možné v nich hledat svobodu. I když si může povšimnout, že ve zhotovování, jehož produktem jsou věci trvalejšího rázu, začíná být důležitý aspekt přítomnosti ostatních lidí. *Homo faber*, člověk tvůrce, je schopen vytvořit veřejnou oblast, i když ještě není politického rázu. Spatřujeme tu jakési základní kameny, jež jsou položeny pro přítomnost svobody v činnosti jednání. Třetí a zároveň i nejvýše postavenou činností v rámci *vita activa* je jednání, jedině činnost jednání je neuskutečnitelná bez ostatních lidí. Základem pro jednání, jež vytváří tkanivo lidských vztahů je veřejný prostor, politická oblast, kde se může konat. Skrze jednání se aktualizuje samotná lidskost. Politická svoboda je tedy možná pouze v politicky ustanoveném veřejném prostoru, který je protikladem soukromé sféry, kde se odehrávají činnosti práce a zhotovování, tedy všechny činnosti, které vycházejí z nutnosti a mají zůstat ostatním lidem skryté. Jednání je jedinou činností, která nevychází z žádné nutnosti, je tedy svobodné. Svoboda trvá jen po dobu jednání, neobjevuje se ani před jeho započítím, ani po jeho ukončení.

S příchodem novověku, důležitými objevy přírodních věd a stoupající nedůvěrou v lidské schopnosti poznat svět okolo sebe a najít nějakou jistotu, dle autorky započala éra odcizení se člověka světu, jeho vzdalování od něj a vtahování se sama do sebe. V tomto odcizení se světu spatřuje Arendtová charakteristický rys moderní doby. V průběhu novověku došlo nejen k obratu mezi *vita activa* a *vita contemplativa*, ale i k převrácení hierarchie, která panovala mezi činnostmi v rámci *vita activa*. Obrat, kdy se na nejvyšší příčce dostalo zhotovování a následně práce, byl pro novověk a moderní dobu tragický.

Z první příčky ústředního zájmu ustoupil svět a stal se jím v novověku sám život. Sociální sféra počala spojovat soukromou sféru s veřejným prostorem a pro svobodné jednání se stalo problémem prosazovat se v této společnosti, kterou sociální sféra vytvořila. Politika a ekonomie se slily v jedno.

V knize *Mezi minulostí a budoucností*, přesněji v eseji, jež je věnován svobodě, se autorka zabývá dvojím rozdělení svobody, tento posun nebyl způsoben tím, že by se její náhled na svobodu změnil, nadále spatřuje ideál v politické svobodě, ale spíše nutností, která vycházela z toho, že v politické svobodě nespatořovaly ideál ani klasická filosofická tradice ani křesťanství. Svobodu, kterou nacházejí v nitru člověka a předpokládají její ústup z lidského světa, tuto svobodu označuje jako vnitřní. Netvrdí, že není možná, ale že jejím předpokladem je stejně svoboda vnější-

politická. Bez zkušenosti politické svobody by ta vnitřní nebyla možná. Odvoláváme se na ní až v případě, že možnost svobody jako zkušenosti lidského světa, je nám odepřena. Uvědomíme-li si, v jakém historickém období autorka tvoří i ohrožení jejího života druhou světovou válkou a hrozbou holocaustu, nároku totalitních systémů na politizaci veškerého oblastí života, zdá se být její požadavek na vnitřní svobodu pochopitelným důsledkem.

Pátráme-li po tom, v čem Arendtová je či není liberální autorkou, je důležité si uvědomit prostředí a zázemí, z něhož vycházela. Proud liberálního nebo chceme-li reformního judaismu, stavěl na ideálech osvícenství, důraz kladl především na vědu a vzdělání, rozum a schopnost člověk se samostatně rozhodovat. Velkou váhu kladl na občanskou angažovanost a pohyb ve veřejném politickém prostoru. Ve vztahu k náboženství zastává umírněný a rozumový přístup. Tvoří protiváhu k ortodoxnímu židovství. V tomto osvícenském liberálním postoji je možné vidět Hannah Arendtovou jako liberální autorku. Jsou ale i témata a jedním z nich je právě svoboda, ve kterých se s liberalismem neshoduje. V knize *Mezi minulostí a budoucností* mluví o tom, že jednou ze zásad liberalismu je, že nepožaduje, aby jednání bylo stejně svobodné jako mínění. V tomto tvrzení ovšem spatřuje právě ten aspekt, který se podílí na procesu, při němž byla svoboda z politické oblasti odstraněna. Podle ní se liberalismus zaměřuje především na ochranu života a zájmu jednotlivců. Tam, kde je primárním zájmem život a ne svět, tam se také jako primární zájem vytrácí svoboda, protože všechno jednání ovládá nutnost. I toto je důsledkem slévání se soukromé a veřejné oblasti v jednu sociální sféru.

I když je základní hodnotou liberalismu svoboda, s jejím pojetím nesouhlasí. Liberální přístup ke svobodě, jako nárok na svobodu bez politiky, je pro Arendtovou nepřijatelným bodem této filosofie. Liberální krédo, které uvádí „méně politiky, více svobody“ je, i když by se nám mohlo zdát v době, kdy jsou části světa ovládané totalitními systémy, jako pravdivé, jen zavádějící.

Myslím, že se mi podařilo ukázat, jakým způsobem Arendtová koncipuje politickou svobodu, a jaké podmínky jsou pro její existenci ve světě nutné. Koncept politické svobody stojí u Arendtové na pevných základech, nejen díky tomu, že už se osvědčil v klasické řecké polis. Politiku a svobodu pojí úzký vztah a bylo nerozumné je jakkoliv rozdělovat. Svoboda, která se zjevuje v jednání a je zkušeností našeho světa, je tou nejlepší možností. Základními podmínkami pro ni je vytvoření

veřejného prostoru, pluralita, v níž je obsažena stejnost a rozdílnost lidí, jednání a politická činnost.

*„Raison d'etre politiky je svoboda a jejím zkušenostním polem je jednání“
(Arendtová,2002,s.131)*

Použitá literatura

1. ARENDTOVÁ, Hannah. *Vita activa : Vita activa neboli O činném životě*. druhé, opravené vyd. Praha : OIKOYMENH, 2009. 431 s. ISBN 978-80-7298-413-8.
2. Arendtová Hannah: *Mezi minulostí a budoucností*. CDK, 2002. ISBN 80-85959-92-5.
3. Arendtová Hannah: *Původ totalitarismu I - III*. Oikúmené , 1966. ISBN 80-86005-13-5.
4. Arendtová Hannah: *Eichmann v Jeruzalémě*. MF , 1995. ISBN 80-204-0549-6 .
5. Ballestrem K., Ottmann H. : Politická filosofie 20. století. OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-52-8.
6. Ettingerová, E.: Hannah Arendtová a Martin Heidegger. Praha : Academia, 2004. ISBN 80-200-1167-6.
7. BARNAVI, Eli a kolektiv. *Atlas univerzálních dějin židovského národa*. Praha : Victoria Publishing, 1995. 299 s. ISBN 80-7187-013-7.
8. Gas, G. Hannah Arendtová: Podstatné je porozumět (Výběr otázek a odpovědí z televizního interview s Günterem Gasem z 28.10.1964) [online]. 2006 [cit. 15.10.2008]. Dostupné z:
http://www.holocaust.cz/cz2/resources/ros_chodes/2006/12/arendt_100
9. JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie : Dvanáct rozhlasových přednášek*. Praha : OIKOYMENH, 1996. 119 s. ISBN 80-86005-05-4.
10. VERNANT, Jean-Piere. *Počátky řeckého myšlení*. druhé opravené vydání. Praha : Oikoymenh, 1995. 87 s. ISBN 80-85241-45-5.